الحداثة السائلة



زيجمونت باومان

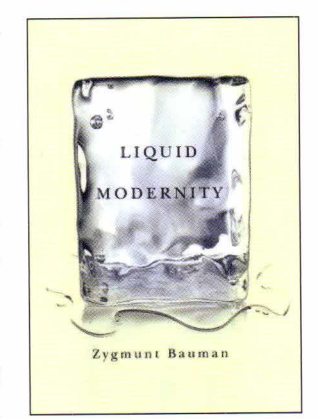
ترجمة: حجاج أبو جبر   تقديم: هبة رءوف عزت





هذا الكتاب

الحداثة السائلة



لقد كانت مهمّة الحداثة إطلاق حرّية التحقّق والاختيار الإنساني من أسر الغيب، وعدم الثقة وغياب اليقين في القدرة على سيطرة الإنسان على هذا العالم، والقيام بحرب غير مقدّسة لإخضاع الطبيعة بالعلوم، وبالتالي رفع مستوى الحرّية وضمان الفرديّة وإخراج المرء من القفص الحديدي للتقاليد. لكن التقاليد لم تنتهِ، بل اختلف فهمنا لها، والتاريخ لم ينتهِ، بل أحدثت التحوّلات كثيراً من الإشكالات التي استلزمت المزج بين قديم وحديث، فلا القديم تلاشى ولا الحديث استمرّ واستقرّ، بل وجدنا أنفسنا في وسط أنواء وارتباكات تلك الـ«سيولة».

لقد غيّرت الحداثة مقوّمات العيش الإنساني، وأعادت تعريف الزمان والمكان لتمنحهما معانيَ أكثر اقتراناً بالرأسمالية في مراحلها المتتالية، وبالتالي أعادت طرح سؤال ماذا نعني بالإنسانية؟ وما خصائصها؟

هذا الكتاب هو محاولة تسعى إلى «فهم زمن متغيّر»، انتقلت فيه المجتمعات المعاصرة من الحداثة «الصّلبة» إلى الحداثة «السائلة»، من حالة متمايزة من طرق الحياة الإنسانية إلى حالة أخرى، داعياً إلى إعادة النظر في المفاهيم والأطر المعرفيّة المستخدمة لرواية تجربة فرديّة الإنسان والتاريخ المشترك. ولذلك، يختار باومان خمسة من المفاهيم الأساسيّة التي عملت على معنى الحياة المشتركة للإنسان: التحرّر، الفرديّة، الزمان/المكان، العمل، والمجتمع.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-118-9



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الحداثة السائلة

سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٣

الحداثة السائلة

زيجمونت باومان

ترجمة

حجاج أبو جبر

تقديم

هبة رءوف عزت

زيجمونت باومان





الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت

الحداثة السائلة/زيجمونت باومان؛ ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت وزيجمونت باومان.

٣٠٤ص. (سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٣)

ببليوغرافية: ص ٢٩٧ ـ ٣٠٣.

ISBN 978-614-431-118-9

١. ما بعد الحداثة. ٢. النواحي الاجتماعية. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. عزت، هبة رءوف (مقدمة). ج. باومان، زيجمونت (مقدم). د. السلسلة. هـ. العنوان.

301

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

كلمة المترجم

قبل ما يزيد عن عشر سنوات بدأت أقرأ أعمال زيجمونت باومان الصادرة باللغة الإنكليزية، حاولت ساعتها أن أخرج من عالم الأدب لأدخل عالم النظرية النقدية الاجتماعية، أملاً في إيجاد حلول عملية للقضايا الكبرى التي كانت تؤرقني، ولا سيما تحديد موقعنا وموضعنا من الحداثة الغربية، لكنني لم أجد حلولاً عملية، بل وجدتني أمام نظرية نقدية تؤكد أنها ليست «هندسة اجتماعية»، بل منظومة فكرية تضع الواقع في قفص الاهتمام، وتقابله «بما ينبغي» أن يكون. هذه هي وظيفة الفكر النقدي، فهو منوط بتسليط الضوء على المعوّقات التي تقف في طريق التحرر والعدل والمساواة. وفي هذه اللحظة التاريخية ينصب اهتمام الفكر النقدي على كشف الصعوبات التي تواجه ترجمة المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة، وتعرية العوامل التي تقف حائلاً دون إعادة الطابع الجمعي الذي اتسمت به يوتوبيات «المجتمع الصالح» و«المجتمع العادل».

ظننت أنني خرجت من عالم الأدب، لكنني وجدت النظرية النقدية الاجتماعية لا تحيا إلا على عالم الأدب؛ ففي نقد الحداثة الغربية ونماذجها المعرفية في مرحلتي الصلابة والسيولة، تتعدد إحالات باومان إلى عالم الأدب: **ربنسون كروزو** لدانييل ديفو، **موبي ديك** لهِرمان مِلفل، و**١٩٨٤** لجورج أورويل، و**عالم جديد رائع** لأدولس هكسلي، و**رجل بلا صفات** لروبرت موزيل . . .

ظننت أيضاً أن اهتمامي بباومان سينتهي بعد نشر كتابي عنه باللغة الإنكليزية **خرائط العقل العلماني**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لندن وواشنطن، ٢٠١٣) أو بصدور ترجمتي العربية لكتابه **الحداثة والهولوكوست**

(مدارات، القاهرة، ٢٠١٤)، أو بصدور الطبعة العربية من كتابي **نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري** (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة). لكن ذلك لم يحدث؛ إذ دفعتني الدكتورة هبة رءوف وصديقي العزيز أحمد عبد الجواد لاستكمال المشروع وترجمة أعمال باومان. وأبدت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومديرها السيد نواف القديمي، حماسةً للمشروع، وأولته رعايتها واهتمامها، وحصلت على حقوق الترجمة العربية.

فالكتاب الذي بين أيدينا هو الأول ضمن سلسلة ترجمة أعمال باومان (سلسلة السيولة، إذا جاز التعبير): **الحداثة السائلة، الحياة السائلة، الحب السائل، الأزمنة السائلة، الخوف السائل، الثقافة السائلة، المراقبة السائلة...**

كتب باومان مقدمة للترجمة العربية لكتاب **الحداثة السائلة**، وعندما قرأتها، وجدتها رائعة في توصيفها لانتقال الحداثة الغربية من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، لكنها مقدمة تخاطب المتخصصين بلا شك، ولذا طلبت منه أن يكتب مقدمة بسيطة تخاطب القارئ العربي وهمومه الوجودية وآماله التحررية، لكن الرجل اعتذر، وقال: «إن الكلمة أمانة، ومعرفتي بالربيع العربي ضئيلة، وربما منعدمة».

كنت أتصور أن باومان سيحكي للقارئ العربي، مثلما حكى للقارئ الغربي، حكاية البطل أوديسيوس ورفاقه، ظننت أنه سيروي لنا كيف سحرت سيرسي رفاق أوديسيوس وحوّلتهم بسحرها إلى خنازير، وكيف حزن أوديسيوس لذلك، وبذل كل ما بوسعه ليجد الترياق الذي يعيد رفاقه (الخنازير) إلى هيأتهم البشرية، ويحررهم من عيشة الخنازير. بيد أن رفاق أوديسيوس، بعد أن اعتادوا حياة الخنازير، أبوا أن يأخذوا الترياق، وفرّوا منه، وعندما أمسك بأحد رفاقه (الخنازير)، نهره رفيقه (الخنزير)، وعاتبه على محاولته تحريره ورفاقه من عيشتهم الحيوانية، وأخذ يمتدح العيشة البهيمية، فهي عيشة تتلذذ فيها الخنازير بما لذّ وطاب، وتتمرغ في الوحل بلا مسؤولية متى تشاء، وتأكل وتشرب بلا هموم أخلاقية ولا التزامات اجتماعية، وتتلذذ بعلاقات جنسية لا تعرف الحب ولا الواجبات والمسؤوليات الأسرية ولا الروابط الاجتماعية، وتعيش في استقرار لا يحمل

هموم الحرية والكرامة الإنسانية، بل في استقرار لا يطيق صوت الحرية ومسؤولياتها وعواقبها. لكن باومان لم يفعل ذلك، وأخذ بنصيحة تيودور أدورنو، فجعل كتابه **الحداثة السائلة** «رسالة في زجاجة مغلقة»، وألقى بها في البحر ليلتقطها قارئ مجهول، من الشرق أو الغرب، ويحاول فهمها، واستيعابها، والعمل بها.

كنت أظن أنني الصياد الأول الذي التقط الزجاجة وقرأ الرسالة . . . لكن ظني لم يكن في محله، فواقع الأمر أن رسالة باومان عبرت البحار في زجاجة مغلقة، ووصلت إلى شواطئ العالم العربي في إشارات عابرة منذ التسعينيات من القرن العشرين، وربما يكون عبد الوهاب المسيري هو أول بحّار التقط الزجاجة المغلقة، وأخرج الرسالة، وقرأها، واستوعبها، وصاغ منها النماذج التفسيرية الأساسية في نقد الحداثة الغربية وتحولاتها في مرحلتي الصلابة والسيولة.

ولا يسعني هنا إلا أن أشكر صديقي الأستاذ الدكتور وائل غالي وصديقي الأستاذ جمعة حرب لقراءتهما مخطوطة الكتاب ومراجعتها.

حجاج أبو جبر
منيل شيحة ـ الجيزة ـ
أيلول/ سبتمبر ٢٠١٥

تقديم
نحو فقه للحداثة وفهم الواقع

هبة رءوف عزت

صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ضمن سلسلة الفقه الاستراتيجي كتابان: أولهما **نحو عمران جديد** الذي حمل نظرات في الطبيعة الإنسانية والدين والدولة والمجتمع، داعياً إلى مراجعات في التصورات واستعادة الرؤية النقدية لما استقر من نظريات، وثانيهما **فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي: نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية**، والذي رسم علاقة الفقه بالواقع ومنهج النظر في سياقات متعددة وعبر نوافذ ومجالات متنوعة.

وقد ارتأينا أن يكون المحور التالي هو تحليل فقه الحداثة، ومنطلقات فهمها وتجليات منظومتها في الواقع الذي نعيشه، وأن يكون ذلك برؤية نقدية متوازنة وعميقة، لكي يمكن للقارئ في الوقت ذاته أن يوظفها في فهم مجريات عصره وفك شيفرته وغموضه.

ويرجع اختيارنا لزيجمونت باومان تحديداً من دون غيره لنترجم له سلسلة كتبه عن الحداثة السائلة وظواهرها لعدة أسباب:

أولها: أنه وإن كان راسخاً في المعرفة بالفلسفة والاقتصاد ـ وهو ما يتضح في كتاباته الأولى ـ إلا أنه لا يغرق في تفاصيلهما، بل يبني على تلك المعرفة فهمه من قلب علم الاجتماع ثم يطوره، فتأتي تحليلاته عميقة لكن بأسلوب يمكن استيعابه.

وثانياً: لأن باومان يقترب من الحداثة في صيغها الحياتية، وبالتالي يجد

القارئ نفسه مستوعباً الظاهرة التي يقرأ عنها ويدرك كم هو مستوعَب فيها من دون أن يدري، وبالتالي لا يعين ذلك على فهم ما هو فيه من مشكلات وما يواجهه من تحديات فقط، بل أيضاً يساعده على بناء فهم نقدي لمساراته الشخصية، وهو ما يعبّر عنه باومان في ختام هذا الكتاب بحديثه عن التفرقة بين القدر والمصير، فعلم الاجتماع يعين على فهم المصائر وجلاء البصائر، لأن الحداثة ليست قدَراً (بعيداً عن دنيوية تعريف باومان للقدر فهذا ليس موضوع بحثنا هنا)؛ فيفهم القارئ، إذاً، أكثر ويرى بشكل أدق ويصبح قادراً على التفسير والتأويل، وبالتالي تزود كتابات باومان المتابع لها بقدرة أعمق على التعامل مع الواقع وبناء رؤية وموقف تجاهه.

ثالثاً: إن باومان يحرص بشدة على توازن أسلوبه، فلا هو يحمل الشعور بالمرارة الذي نجده عند نقّاد آخرين للحداثة، مثل جون غراي الذي نلحظ موقفه هذا، خاصة في كتابه الأخير **روح الدُمية** الذي ذهب فيه إلى أنه بدلاً من طموح الحداثة إلى الوصول بالإنسان لما فوق الإنسانية إذا بنا نتراوح بين الانصياع لعالم لا نملك تغييره، أو نسعى لذلك. . لكن نفشل، فندرك أن وعود الحداثة قد تبددت[1].

رابعاً: إن باومان لا يعطينا لقطة ثابتة لصورة ساكنة، بل يشرح لنا الحداثة في حركتها ومسيرتها وتحوّلاتها، فهو ينتقل في تحليله من وصف الحداثة الصلبة التي تسعى لنفي الغيب والهيمنة على العالم، وتحديد القواعد، وبناء الدولة، وصناعة القومية الصلبة، والسعي لليقين المادي المنبني على زعم القدرة على التحكم، إلى الحداثة السائلة التي تقوم على منطق الاستهلاك بمعناه العميق للمكان والقيم والأشياء والعلاقات في ظلّ عصر العولمة. ويطالع القارئ عبر فصول الكتاب مسيرة يفهم منها كيف تشكلت البدايات واختلفت المآلات.

لقد تعرف القارئ العربي إلى باومان منذ فترة قريبة حين قام د. حجاج

(١) John Gray, *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015).

وانظر كتابه حول تحدي الحداثة للموت وسعي الحداثة لبلوغ الخلود:

John Gray, *The Immortalization Commission* (New York: Farrar,Straus and Giroux, 2011).

أبو جبر مترجم هذا الكتاب بترجمة كتاب باومان الفارق **الحداثة والهولوكوست** الذي نفى أن يكون موضوع الإبادة هو الجماعات اليهودية، بل هي أحد منتجات الحداثة ذاتها التي تفرز نفي الآخر، وهي نقطة بدأ باومان في إدراكها مبكراً في كتابه **الحداثة والإبهام** حين ناقش تصور الحداثة عن الأجنبي والآخر الذي هو مصدر التنوع والغرائبية، لكنه في الوقت نفسه موضع التشكيك والقلق من سلوكه غير المتوقع، وهي الإشكالية ذاتها التي تناولتها أستاذة الاجتماع البارزة ساسكيا ساسن في تحليلها لسوسيولوجيا الهجرة والأقليات في ظلّ العولمة، وتناولها جورجيو أغامبين في كتابه **الإنسان المقدس** المرتهَن بين الاستباحة والحرمة، ويرسم خرائطها الأوسع للعولمة والديمقراطية والحرب نيغري في كتابيه **الإمبراطورية والتعدد**، وذلك من منظور ماركسي.

باومان يسير مع أغامبين في تحليله لحالة الاستثناء ويرصد «معسكر الاعتقال» كمجاز وكوحدة تحليل سوسيولوجية تنطبق خصائصها على مجتمعات وأحوال كثيرة[٢]، ويدرك مأزق الحداثة التي نقلت إنسان التنوير[٣] - كما تسميه أغنيس هيلر - من صلابة العقلانية في مراحلها الأولى إلى سيولة الرُشد في واقعنا وبالتالي سيولة مفهوم الإنسان ذاته.

لو أردنا أن نمسك بخيط مركزي في فكر باومان يدور حوله مشروعه الفكري، فإن العنوان سيكون «حال الإنسان» أو «كنه الإنسانية في تقلبها بين أطوار الحداثة»، وهو عنوان كتاب شهير للفيلسوفة السياسية حنة أرندت، والحقيقة أن بين باومان وحنة أرندت تقاطعات ليس أقلها الانتماء إلى مجال الفلسفة الألمانية الثقافي، وبالتالي إدراكهما لأهمية الحرف وقيمة التاريخ ومركزية المعاني والروابط ومحاولة فك الالتباس في علاقة المتعالي والمتجاوز. . . بالمتعين والمادي المتجسد.

لقد غيّرت الحداثة مقومات العيش الإنساني، وأعادت تعريف الزمان

---

(٢) قارن ذلك مثلاً بحديث إضافي موازٍ لهنري لوفيفر عن طبيعة المدينة الرأسمالية الحديثة كمجتمع بيروقراطي يتم فيه التحكم في صيغ الاستهلاك وأنماطه:
Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (NewYork: Allan Lane/Penguin, 1971).

(٣) Agnes Heller, *The Renaissance Man*, translated by Richard E. Allen (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

والمكان لتمنحهما معانيَ أكثر اقتراناً بالرأسمالية في مراحلها المتتالية، وبالتالي أعادت طرح سؤال: ماذا نعني بالإنسانية؟ وما خصائصها؟

لم تكن الجغرافيا فقط هي التي تمت إعادة ترسيم حدودها ومعناها ومحتواها بل كل روافع القيم ومحاضن العلاقات الإنسانية وتوازنات القوى والكتل الحضارية، فالحجر والبشر في تعاملهم مع الزمن وانعكاسات مقومات الإنتاج من موارد وعلاقات صارت متشابكة، ولم تعد تلك المكونات موضوعاً للعلم بل أصبحت العلوم ذاتها يُعاد تشكيل مناهجها ومجالاتها عبر التحوّلات النوعية التي شهدها موضوع العلم، ولعل أبرز من سعى لتقديم خطاب عربي يمكنه محاورة الأطروحات الغربية النقدية ومجادلتها في هذا المجال هو العالِم المغربي محمد بلفقيه الذي أعاد ترسيم مجال علم الجغرافيا، وعلاقته بالهوية والقيم والثقافة في مشروعه الفكري الذي يعكف على استكماله[٤].

لقد كانت مهمة الحداثة إطلاق حرية التحقّق والاختيار الإنساني من أَسْر الغيب وعدم الثقة وغياب اليقين في القدرة على سيطرة الإنسان على هذا العالم، والقيام بحرب غير مقدسة لإخضاع الطبيعة بالعلوم، وبالتالي رفع مستوى الحرية وضمان الفردية وإخراج المرء من القفص الحديدي للتقاليد.

لكن التقاليد لم تنته، بل اختلف فهمنا إيّاها، والتاريخ لم ينته (كما زعم فوكوياما)، بل أحدثت التحوّلات كثيراً من الإشكالات التي استلزمت المزج بين قديم وحديث، فلا القديم تلاشى ولا الحديث استمر واستقر، بل وجدنا أنفسنا في وسط أنواء وارتباكات تلك الـ«سيولة»[٥].

ويُعد استخدام باومان للسيولة في مقابل الصلابة ـ بشكل ما ـ موازياً

---

(٤) راجع الحلقات المتتالية للمشروع الفكري المهم لمحمد بلفقيه:

محمد بلفقيه: **الجغرافيا القول عنها والقول فيها: البحث عن الهوية** (الرباط: دار نشر المعرفة، ١٩٩١)؛ **العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة** (الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠٠٢)، و**الجغرافيا القول عنها والقول فيها(٢)** (الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠٠٧).

(٥) عن مراجعة فكرة النهايات والبدايات وبيان جدلية العلاقة بين التقاليد والواقع من ناحية والعقل والتقليد من ناحية أخرى وبلورة اقتراب لإعادة قراءة التقاليد وفهمها بشكل نقدي، انظر أطروحة نزار الصياد:

Nezar AlSayyad, «The End of Tradition or the Tradition of Endings?,» in: Nezar AlSayyad, ed., *The End of Tradition?* (London: Routledge ,2004), pp.1-28.

لاستخدام مايكل والزر لوصف السميك مقابل الرفيع في مناقشته للإشكال القيمي في نقاشات العدالة(٦)، وكذلك مع توصيف جوزيف ناي للقوة في العلاقات الدولية بين الخشونة والنعومة(٧)، وبالطبع تصوّر المانيفستو الشيوعي عن «الصلب الذي يتبخر» أي الرأسمالية التي تتمدد في الأسواق والمجالات فتتجه إلى تغيير صلب أفكارها وقيمها فلا يتبقى من الأصل الكثير، وهو ما تحقق بدرجة كبيرة، وقد تتبع تجليات هذا وصوره مارشال بيرمان في كتاب يحمل العنوان نفسه حلّل فيه «تجربة» الحداثة وما فعلته في التصورات والمساحات والمدن ونماذج التطور الاقتصادي.

لكن علينا أن ننتبه إلى أن السيولة لا تساوي الفوضى، بمعنى انعدام ملامح النموذج أو تهاوي النسق، فقد استخدم باومان في كتابات أخرى مفهوم الفوضى بمعنى أعمق يتفق مع المفهوم في علم الفيزياء، أي بروز نمط مغاير للنسق السائد والمهيمن، وفي الاجتماع الإنساني يعني ذلك استعادة الإرادة وإدراك قدرة المجتمع الإنساني على تقديم بدائل حياتية تحدث تغييراً في الواقع ويمكن من خلالها استعادة إنسانية النموذج الحداثي.

وقد أكد باومان قدرة الإنسان على المراوغة مع السيولة من خلال خلق صيغ من الأفعال اللاسيمترية وغير المنتظمة ولا المنضبطة، لكنها تتمكن من تشكيل بعض الجُزُر وسط السيولة، وتلك القدرة تتحدى الصلابة المهيمنة في سياقات وعلى مستويات أخرى. ووظّف باومان هذا التصور في تحليله لسياسات المدن وعلم الاجتماع العمراني.

لقد كان مسعى الفلسفة والعلوم الإنسانية اكتشافَ مقومات الطبيعة الإنسانية ومنطق النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وذلك لحسن إدارة الجماعات البشرية، لكن تلك القواعد صارت تتغير بوتيرة متسارعة لا تستجيب لها الهياكل الثابتة، وهذه الهياكل تراهن على «تسييل» مساحات عديدة كوسيلة هيمنة وتحكّم، لذا فإن خلخلة الهياكل لها

(٦) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006).

(٧) Josepeh Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs, 2005).

منافعها، كما إن للبحث عن ثوابت في مواجهة الميوعة والسيولة مزاياه. ولا بد من أن نفهم أن تلك العلاقة جدلية(٨) وتفاعلية وحية، وهكذا يكتمل المشهد ويتضح تعقيده، فتبرز قدرة الإنسان على تحديد مصيره وتغيير عوالمه، وهو ما ذهب إليه أيضاً أحد أهم أسماء علم الاجتماع المعاصر - ونقّاد الحداثة أيضاً - وهو ريتشارد سينيت. فما يسمى «الفوضى» هنا ليس فعل هدم بل صيغ مقاومة تتحدى المنطق السائد وتقوم بتوليد استراتيجيات تعديل باتجاه الإصلاح والتجديد(٩).

وقد اشترك سينيت وباومان في الانشغال بمشكلة تراجع «الهَم العام» وتصوّرات «الخير العام»، وكل ما هو مشترك في الاجتماع الإنساني أمام تغوّل المجال الخاص والأجندات الشخصية، وهي النقلة التي تمت في مشهد الحداثة في العقود الماضية، كرد فعل لتغوّل المجال السياسي على التنوع الثقافي والمجتمعي في مرحلة مد الفكر القومي وصعود الدولة القومية الحداثية، من أجل بناء الأمة القومية وصولاً إلى التدخل في الحياة الشخصية في ظلّ نظم سلطوية، ثم سيطرة السوق الرأسمالية على الثقافة، ومن هنا تثار أسئلة الهوية التي ناقشها باومان في كتابنا هذا عبر فصوله المتتالية. ولم ينشأ سقوط تصوّر المواطن، أو «إنسان المجال العام» في صورته الحافظة لروابط التمدن أمام زحف الخصوصية والنسبية، فقط عن تصاعد الفردية على المستوى الشخصي، بل نشأ أيضاً عن تفتّت هذا المجال العام إلى مجالات ثقافية فرعية تسودها مطالبات جزئية بما يتحدّى فكرة المواطنة القومية الصلبة ومطالب التعدّد والتنوّع الثقافي داخل المواطنة ذاتها(١٠)، ومن هنا فتحليل

---

(٨) Dialectic.

(٩) Zygmunt Bauman, «Urban Space Wars: On Destructive Order and Creative Chaos,» *Citizenship Studies*, vol. 3, no.2 (1999), pp.173 - 185.

وقارن هذا أيضاً بفكرة ريتشارد سينيت عالم الاجتماع البريطاني في كتابه المهم في تحليل المساحة نفسها من الفاعلية الذاتية الإنسانية في تفاعلها مع طبيعة المدينة الحداثية:

Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (New York: W.W. Norton and Company, 1992).

(١٠) يمكن فهم تلك الفكرة بمطالعة كتاب باومان شظايا حياة مع تركيزه على نسبية القيم المبثوثة بتجليات مختلفة في مساحات الحياة كأحد سمات ما بعد الحداثة، وكذلك كتاب سينيت سقوط الإنسان العام:

Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: W. W. Norton, 1992), and Zygmunt Bauman, *Life in Fragments* (Oxford: Blackwell, 1995).

تحوّلات الفردية لا ينفك عن متابعة تنامي الجماعية والتعددية الثقافية، ومقولات صعود العلمانية لا تنفي نمو التدين وصعوده بمفاهيم جديدة بالمقابل، وهكذا.

الأمر، إذاً، في الحداثة السائلة كنموذج تفسيري ليس مداً وجزراً، فالثنائيات لم تعد تجدي نفعاً في فهم عمق التحولات، بل هو تشظي المنظومة ومحاولة فرض السيولة مقابل تجليات متنوعة وصيغ - قد تكون متعارضة فيما بينها - للمطالب والمقاومة.

لكن باومان لا يزودنا بإجابات عن كيفية الخروج من المأزق الحداثي وتناقضاته وإبهامه.

فلماذا يجب أن نقرأ له؟

نقرأ له.. لنفهم.

في أثناء صناعة مستقبل أمتنا العربية والإسلامية واستعادة دورها في هذا العالم، ينبغي أن لا ننظر إلى الواقع بمنطق التقابل الجغرافي بين شرق وغرب، فالحداثة غزتنا على مستويات متنوعة، ويعيش الناس على خريطتها طوعاً أو كرهاً؛ ولذلك لا بد للأفراد والجماعات من أن تستوعب ما جرى ويجري إذا كانت تنشد إصلاحاً للدنيا ونصرة للدين وخيراً للعالمين.

إذ كيف يمكن للفقيه أن يفتي من دون أن يأخذ في اعتباره تحولات الزمن والمكان وتعريفاتهما في سياق الحداثة والعولمة؟

وكيف يمكن للمناضل من أجل العدالة أن يهمل ما فعلته الحداثة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة؟

وكيف يمكن للساعي إلى التغيير أن يتحرك في مجتمع تبدلت ملامحه وتشظّت أنساقه المعرفية والأخلاقية بل والعمرانية؟

بل كيف يمكن للإنسان أن يعرف ما ينتقص من إنسانيته ويختبئ في ثنايا التفاصيل من دون أن يسفر عن وجهه في حَرَام صريح، لكنه يهدم كينونته فيحوّل الدين إلى طقوس فارغة من مضمونها، والأخلاق إلى وجهة نظر، ويربك العلاقة بين الفرد والجماعة، ويخفي الهيمنة الرأسمالية تحت غلاف

ترويج أوهام المتعة ويغذي الفوارق بين البشر عبر نمط تسويق واستهلاك الوقت والمكان والمشاعر.

وهذا الكتاب هو كتاب مدخل، وسنترجم في السلسلة بقية كتب السيولة التي قام باومان من خلالها بتفصيل نموذجه التحليلي والتفسيري، ذلك أن كل مجال من مجالات الحياة الإنسانية يختلف منطق السيولة فيه عن غيره، وهذا يحتاج إلى بيان وتتبع كي تكتمل الرؤية، وقد أتبع باومان هذا الكتاب بإسهامات أخرى هي: **الحياة السائلة، الحب السائل، الزمن السائل، الخوف السائل، والرقابة السائلة.**

لقد تسربت السيولة إلى كل نواحي الحياة، وغيرت النظرة إلى الذات ومايزت بين غموض الهوى وشهوة الملذات،ولم تحقق وعد الأمن، ولا نبوءة الحرية.

ويبقى سؤالُ: «ما العمل؟» هو مسؤولية الأنساق الحضارية التي توقّع جون غراي في كتبه أن تأتي الإجابة منها، وقد اعترف أن الغرب لم يعد قادراً على التحكم في تداعيات مشروع الاستنارة ثم الحداثة، وعجز خياله عن إيجاد المخرج.

إن عالمنا اليوم يشهد عنفاً سائلاً وهيمنة صلبة، وهو يتعرض لتهاوي الأنظمة وتفكك الروابط، وسعينا نحو فهم ما نحن فيه هو سبيلنا لتجاوزه وبناء مجتمعات أكثر كرامة. والاطّلاع على هذه السلسة التي يبدأ بها هذا الكتاب يمثّل نافذة لمعرفة الواقع، كي نعي أين نضع أقدامنا في طريق النهضة.

وقد يجد القارئ نفسه متفقاً أو مختلفاً مع باومان، ونحن كذلك، لكن هذه هي الغاية الحقيقية من أي عمل للترجمة، فليس الهدف النقل، ولا موقفنا قبول الأفكار أو التبرير، بل الفهم وإحياء فريضة التفكير... وترشيد مساعي التغيير.

وعلى الله قصد السبيل.

مقدمة الطبعة العربية
خمسة عشر عاماً مضت

هذه الترجمة العربية لكتاب **الحداثة السائلة** ثمرة جديدة لأكثر من عشرة أعوام قضاها حجاج أبو جبر بصبر وشجاعة في طلب التبادل المثمر بين الأفكار ورؤى العالم. إنها ثمرة هدف نبيل، بقدر ما هي حاجة ملحة لا غنى عنها في عالمنا الذي تتعدد فيه الرؤى والثقافات يوماً بعد يوم، ويحكمه الارتباط المتبادل في سائر أنحاء الكوكب هذه الأيام. . .

صدر كتاب **الحداثة السائلة** عام ٢٠٠٠، وكان (إذا ما استعرنا الصيغة الوجيزة التي قالها هيغل عن مصير/مهمة الفلسفة) محاولة تسعى إلى «فهم زمن متغير»، وترمي إلى «فهم» الصدمة التي صدرت عن الانتقال من حالة متمايزة من طرق الحياة الإنسانية إلى حالة أخرى. وهذا الكتاب يبدو الآن قصة على الطريق التي نسلكها، فقد كُتب في خضم الانتقال من ظروف حياتية تبدو مألوفة ومعلومة إلى ظروف «مجهولة» مفزعة ومعاناة شديدة. إنها ظروف «مجهولة» لأنها تُسقط الأطر والمقولات المعرفية التي كانت تُستخدَم في استيعاب الحضور المُعطى للوجود (Vorhanden)، وهي بذلك تمثل تحدِياً باعتبارها تجربة غير مألوفة تعود إلى العالم الاستعمالي (Zuhanden) الذي صدرت عنه وانحرفت، عالم بلغ من الوضوح ما يجعله غير قابل للملاحظة («فالحالة الطبيعية» الجديرة بهذا الوصف لا يمكن ملاحظتها؛ ذلك لأن الانحراف عن الرتابة والانتظام والتكرار والتوقع هو ما يُخرج «الحالة الطبيعية» من ضبابيتها اللاشعورية ويضعها في ضوء النهار).

وربما يكون أفضل وصف لكتاب **الحداثة السائلة** أنه قصة سفر، قصة انتقال أو عبور، قصة التوسُّع التدريجي المتواصل للمسافة التي تفصل الظرف الحياتي الحالي عن نقطة انطلاقه، قصة وضع إنساني يصير مختلفاً عما نعرفه أو ظننا أننا نعرفه. تلك القصة سجّلت محاولة فهم «الجديد» عبر استيعاب تباعده الوليد عن «القديم». تلك السردية تتبع هذا الدافع وتحدد لنفسها هذا الهدف، ولا مناص لها من جعل الوضع الحياتي القديم المتراجع أبرز الأبطال الرئيسين في القصة، حتى وإن كان ذلك عبر نفيه وإنكاره ورفضه. أما ذلك الوضع الإنساني القديم الذي ظلّ على حاله على الرغم من تغير ما حوله فكان، إذا جاز التعبير، نفياً فوتوغرافياً يعكس الوضع الجديد الناشئ. إن «إيجابية» ذلك الانعكاس كانت ثانوية بوجه عام، فهي تتألف من «عمليات النفي» وحدها. كانت السمات المرصودة/المنسوبة إلى التجربة الجديدة الغريبة المحيّرة، بلا استثناء، هي السمات المرتبطة بالواقع المتلاشي عبر وصفه بعلامات سالبة وعبارات من قبيل «لم يعد...»، «وعلى النقيض من ...»، «وفي مقابل ...»، «وعلى العكس من ...». ومهما كانت أشكال الحضور الواردة في قائمة الواقع الجديد، فإنها تبدو جزراً منفصلة ومنعزلة ومبعثرة في بحر من الغياب. وجد كل الأبطال الأكاديميين على شاكلة روبنسون كروزو ممن أُلقي بهم على ساحل جزيرة مماثلة، وأنا من بينهم، أدوات بقيت من السفن التي تحطمت وغرقت على سواحل الجزر المهجورة (التي حظيت أغلبيتها بالتعميد ـ وكأنها تتبع نموذج بطل دانييل ديفو ـ نموذج «جزر اليأس»)، وحظاً كبيراً من البراعة والمهارة والنباهة اللازمة للتعامل معها، كُلها جرى اكتسابها وحفظها في الذاكرة بمفردات أكثر جِدّة من حداثة أرض الوطن الإنكليزية في القرن السابع عشر التي شهدت شروع روبنسون الأول في استكشاف المجهول.

لعلّ أبرز أشكال الغياب وأهمها وأوثقها صلةً بالواقع الوليد الذي ترسمه سردية **الحداثة السائلة** تتمثل في حالة الصلابة وانعكاسها الوجداني/الذهني: اليقين. ويتمثّل دور القوة الدافعة الرئيسة، المتهمة بتغييب الصلابة وانعكاسها من القصة، في عملية التحديث الذي يستمد قوّته الدافعة من داخله، أي إذابة وتمييع مجموعة كبيرة ومتنوعة من الكيانات الثابتة المستقرة أو الكيانات التي تستمد بقاءها واستمراريتها من داخلها على نحو ثابت

(البُنى الاجتماعية، والروابط الإنسانية، والنماذج السلوكية، والنماذج القيمية، وما إلى ذلك). ناهيك بما يترتب على ذلك التمييع من إضعاف لقوتها وقبضتها على النموذج الإنساني للوجود في العالم، فكان التحديث المتواصل، منذ بدايته وحتى يومنا هذا، السمة البارزة للحداثة. وهكذا فإن ما تتميز به طريقة الحياة الحديثة عن أنماط الحياة السابقة السائدة يكمن في التحديث الوسواسي القهري الإدماني ـ إنه يكمن، دعوني أكرر، في الإذابة المتواصلة والإحلال السريع للبُنى والنماذج الذائبة.

بدأت عملية الإذابة تلك ـ وهنا تكمن المفارقة ـ تحت راية الكفاح من أجل الوصول إلى الصلابة وترسيخها: كفاح ضدّ تفكيك الروابط الإنسانية والمنظومات الاجتماعية وتقطيعها، كفاح ضد «تفكيك النُظم» وما يتبعه بالضرورة من فقدان الأمن الوجودي. في أثناء ذلك الكفاح، حُدِّدت البُنى المتوارثة من أجل إذابتها وصهرها، لا لأن الروح الحديثة تكره الصلابة في حدِّ ذاتها، بل لأنّ هذه البنى لم تكن صلبة بما فيه الكفاية، أو كان يُظن أنها كذلك، وهو ظنّ قطعت به التجربة المتراكمة لتدهور النظام القديم، وعجزه القاطع، وتداعيه البيّن في نهاية المطاف ـ كما صوّره ألكسي دو توكفيل ببراعة.

في المراحل الباكرة من العصر الحديث، كان ثمة اعتقاد بأنّ الإذابة المعتادة ليست سوى منغّصات مؤقّتة، كانت ثمناً ثقيلاً، وحتمياً للأسف، لا بد من دفعه لقاء تذاكر السفر التي تكفل الوصول إلى حالة الكمال ـ حالة تنتظر الإنسانية في نهاية المطاف الحافل بمعالم أتى بها صبّ المعدن المنصهر في قوالب جاهزة: أشكال صلبة كل الصلابة، ضدّ الصدأ والتلف والتآكل، وضدّ كل ما يمكن أن يؤدّي إلى النقصان والتشويه والتعطيل والتعجيز. فقد قامت فكرة الوصول إلى حالة الكمال في العصر الحديث على الافتراض القديم لدى أرسطو بوجود كلية مزودة بالأجزاء الضرورية الكاملة المُثلى كافة. وبذلك صار أي تعديل جديد غير وارد، ولا يمكن تصوّره لأنه سيُفسد الكلية الكاملة القائمة، فتصبح فكرة «التغيير للأفضل» عبارة تنطوي على تناقض لفظي ـ فحالة الكمال لا بد من أن تظل ساكنة وثابتة، مرة وللأبد، محصنة من التغيير أو إغواءاته. فالانقسام داخل الحالة الكاملة أمر غير وارد، ولا يمكن تصوره، فلا علة له، ولا سبب، ولا حجة، ولا

أساس. . . فالحالة النهائية التي تنقطع عندها أشكال الاضطراب كافة الناجمة عن عمليات الإذابة وإعادة التشكيل والإحلال كان لا بد من أن تكون نتاج العقل الهادئ وشرطاً للهدوء الذي يحقّقه العقل: حالة صلبة لأنها لا تتزعزع صلبة إلى درجة لا تضاهيها الحالات الصلبة التي سجلها التاريخ البشري.

يتحول أفق التحديث إلى نشاط صاخب مضطرب مُهَوَّس ومَهووس بعمليات الإذابة والتمييع، ومن ثَم فإن إزالة خط النهاية (أو أي خط من خطوطها) من أفق التحديث هي ما تميّز الحداثة في مرحلة «السيولة» عنها في مرحلة «الصلابة». لا يرغب القائمون على التحديث في الوقت الراهن في إنهاء نشاطهم، بل إن هدفهم واهتمامهم، على العكس من ذلك تماماً، يتمثّل في الحفاظ على قوتهم وحيويتهم وقدرتهم على مواصلة العمل والطفرات التحديثية بلا نهاية ـ وهكذا فهم يُقزّمون الاهتمامات والأهداف الأخرى كافة ويهمّشونها، بل ويرحّبون بإهمالها أو استبعادها تماماً، فلا أهمية لها، ولا حاجة إليهم بها.

هنا يمكننا أن نقارن الاختلاف بين الاهتمامات القيمية والبراغماتية للحداثة في مرحلتيّ الصلابة والسيولة مع الاختلاف بين الصحة واللياقة. فأما الصحة فترمي إلى حالة مثالية تحتاج، فور الوصول إليها، إلى حماية من أي تغير (بالزيادة أو النقصان)، وأما اللياقة فترفض أشكال الثبات كافة، ولا تعترف بأية حالة يُقال إنها نهائية لا تقبل بتعديل جديد أو لانهائي، ففي هرم القيم الذي يحدّد أداء اللياقة، تُخلع عن العرش فكرة الأمن التي تقوم على الحصانة من الخِلال والتغيرات الدائمة، وتتربع على العرش فكرة الحرية التي تقوم على المرونة. وهكذا يحتل انعدام الراحة مرتبة أعلى من أي شكل من أشكال الراحة، والتغير مرتبة أعلى من أي ثبات مهما كان يبعث على الراحة والمتعة والأمن، والإبقاء على الخيارات مفتوحة مرتبة أعلى من أي التزام ثابت بأي خيار من خيارات النظام ـ مهما كانت جاذبيته ووجاهته وقطعيته.

تبدو الحداثة السائلة نفياً قطعياً للحداثة الصلبة، لكن إذا أمعنا النظر، واتخذنا مسافة زمنية تسمح لنا بفحصها في مجملها، ربما يتضح لنا أنها تذكرنا بالمُركّب الجدلي (Synthesis) ـ الناتج من تأليف الموضوع (Thesis)

ونقيضه (Antithesis) في الدائرة الجدلية عند هيغل ـ فالحداثة السائلة أكثر من مجرد نقيض للحداثة الصلبة، وفي واقع الأمر أنها تعكس هرم القيم الذي اتخذته الحداثة الصلبة، لكنها تحقق هدفها الواضح أو الكامن ـ وإن كانت تفعل ذلك على نحو لا يتوقعه من يعبرون عن ذلك الهدف ويشرحونه، ويسعون إلى تحقيقه، ويجدون حياتهم في السعي إلى تحقيقه.

بعد فترة من زيادة السرعة التي تسير بها عمليات الإذابة/التمييع الجنونية إلى درجة تجعل إعادة تجميد الكتلة المنصهرة الناشئة أمراً مستحيلاً (فترة يمكن أن تكون نقيضاً أصيلاً للحداثة الصلبة)، جاءت الحداثة السائلة لتضع في قالب مادي (تُشيِّئ) التصور الحداثي الصلب لنظام يستبعد البدائل كافة، بل ويُلغيها، مجرِّداً إياها من واقعيتها (أي من القوى التي تجعلها ممكنة ومعقولة)، ومحرِّماً الرغبة فيها (من جانب القوى التي تتمنى أن تجعلها حقيقة واقعة وتستطيع ذلك). لقد ذاب ميراث الحداثة الصلبة كله في أثناء الإذابة والتمييع ـ باستثناء الهوس بالإذابة وإدمانها ووسواسها القهري، الذي ارتقى الآن إلى مرتبة القاعدة الطبيعية الملزمة ومبدأ النظام الجديد المستقر، بل والدائم الراسخ. إنه نظام يبدو تمثيلاً مغايراً وساخراً تماماً لنيات الحداثة الصلبة، ولا يمكن الشك في شرعية وجوده ـ بعدما أعلن أنه يمثّل نهاية التاريخ، وسعى جاهداً إلى أن يجعل هذا الإعلان نبوءة تحقق نفسها، مؤكداً غياب أي بديل له.

في ذلك النظام الجديد، المرونة هي الثبات الوحيد، والزوال هو الدوام الوحيد، والسيولة هي الصلابة الوحيدة، وباختصار شديد: اللايقين هو اليقين الوحيد. فثمة أكثرية كبيرة ومتزايدة (تكاد تكون ساحقة) لا ترى في ذلك النظام وجوداً وليداً ناشئاً، بل واقعاً عصيباً سريعاً يعيشونه، واقعاً يتسق ونموذج «الحقائق الاجتماعية» التي وصفها إميل دوركايم بأنها تفرض نفسها بقوة إلزام شامل لا يقبل النقاش ـ قوة لا تقل في غلظتها وقهرها عن الأجسام المادية الصلبة، فلا يمكن تجاهلها أو التخلص منها. فثمة أغلبية متزايدة من أهل كوكب الأرض ولدت في ذلك النظام الثابت، وجرى «تطبيعها»، و«تطبعها»، ومن ثَم فهي تُسلِّم بذلك النظام مثلما تُسلِّم بالأشياء كافة في العالم الاستعمالي (Zuhanden). فوصف هذا النظام بصفة «الوليد الناشئ» يستعصي فهمه على الإنسان البسيط في المجتمع المعاصر، تماماً

مثلما يستعصي عليه فهم الحداثة الصلبة «المتلاشية»، وقد تُرك هذا الفهم بوجه عام لمؤرِّخي الأزمنة الحديثة. وربما يجد أهل هذا الزمان في تصوير الواقع الاجتماعي كما جاء في كتاب **الحداثة السائلة** لقطة فوتوغرافية لمجتمع في حركة وتغير، في فترة انتقالية قصيرة ربما أوشكت على الاكتمال...

زيجمونت باومان
ليدز ـ المملكة المتحدة
نيسان/ أبريل ٢٠١٥

الحداثة السائلة مرة أخرى

قبل ما يزيد عن عشر سنوات، حاولت استكشاف صورة «السيولة» باعتبارها نموذجاً لنمط الحياة التي نحياها في الوقت الراهن، وكانت إحدى المعضلات التي ألحت عليّ أشد إلحاح واستعصت عليّ أشد استعصاء تتمثّل في توصيف الوضع الإنساني الحديث في مرحلة السيولة: هل كان إرهاصاً أم نموذجاً أوليّاً أم استشرافاً أم نذيراً بما هو آتٍ؟ أم كان، على النقيض من ذلك، تسوية مؤقتة عابرة يشوبها الخلل والنقصان وعدم الاكتمال، وكأنها فاصل زمني بين استجابتيْن بارزتيْن ومختلفتيْن تتّسمان بالاتساق والكمال والدوام إزاء تحديات الوجود الإنساني المشترك؟

لم أستطع حتى الآن أن أحسم هذا الأمر وأتخلّص من هذه الحيرة، لكني أميل يوماً بعد يوم إلى الاعتقاد بأننا نواجه الآن فترة من فترات «خُلُوّ العَرْش»، إنها فترة تتعطّل فيها الممارسات القديمة، ولا تصلح فيها أنماط الحياة القديمة المتوارثة أو المكتَسبَة في التعامل مع الوضع الإنساني الراهن، لكنها أيضاً فترة لم تشهد ميلاد الممارسات الجديدة وتفعيلها من أجل التعامل مع أنماط الحياة الجديدة وتحدياتها على نحو أفضل يتلاءم والظروف الجديدة... فلا نعلم حتى الآن الأنماط والأطر الأخرى التي لا بد من «إذابتها وتمييعها»، واستبدال أنماط وأطر جديدة بها، وإن بدت جميعها غير محصّنة من النقد، وإن كانت جميعها قد خُصِّصت للاستبدال.

والأهم من ذلك أننا، بعكس أسلافنا، نفتقر إلى صورة واضحة «لوِجْهَةٍ» نبدو أننا نتوجه إليها ونقصدها، وجْهَة تمثل نموذجاً لمجتمع عالمي، واقتصاد عالمي، وسياسة عالمية، وسلطة قضائية عالمية...لكننا لا نصل إلى وجْهَتِنا، وننشغل بأحدث الكوارث التي تُلم بنا، فنجرب ونتحسّس

طريقنا في الظلام. إننا نحاول أن نحد من التلوث الذي يتسبّب فيه ثاني أكسيد الكربون بتفكيك المصانع التي تعمل بالفحم واستبدال مصانع تعمل بالطاقة النووية بها، فلا نستحضر سوى أشباح مفاعل تشيرنوبيل وكارثة فوكوشيما حتى تحوم فوق رؤوسنا. إننا نشعر، أكثر مما نعلم، (وكثير منا يرفض أن يعترف بذلك) أن السلطة (أي القدرة على فعل الأشياء) قد انفصلت عن السياسة (أي القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها وإعطاؤها الأولوية). وهكذا فإننا نعاني ارتباكاً لأننا لا نعلم «ماذا نفعل؟»، بل لا نعلم «من سيفعل؟»، فالقوى الوحيدة للفعل الجمعي الهادف التي ورثناها عن آبائنا وأجدادنا إنما تنحصر بطبيعتها في حدود الأمة/الدولة، ومن ثَمّ فهي غير كافية بكل وضوح، ولا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار النطاق العالمي لمشكلاتنا، وأسبابها، وعواقبها...

أما نحن الغرب فسنظل بالطبع أهل حداثة كما كنا من قبل، لكن ما أكثر من يقولون «نحن أهل حداثة» هذه الأيام، ولا نبالغ إذا قلنا إن جميع الناس الآن أو أغلبيتهم في كل بقعة من بقاع الأرض، أو في أغلبها، قد صاروا أهل حداثة. وهذا يعني أن كل بقعة من بقاع الأرض، باستثناء قلة قليلة، تخضع اليوم، على العكس من عِقد أو عِقدين ماضييْن، إلى تغير وسواسي قهري متواصل يُطلَق عليه في هذه الأيام «التحديث»، وأنها تخضع إلى كل شيء يصاحبه، بما في ذلك الإنتاج المتواصل للبطالة البشرية والاضطرابات الاجتماعية الملازمة لها.

ربما تختلف أنماط الحياة الحديثة في بضع نواحٍ، لكنها تتشابه تحديداً في طبيعتها الهشة العابرة، وقابليتها للتغير الدائم، ومَيلها إليه؛ فحتى يكون المرء «من أهل الحداثة» لا بد من أن يأخذ بالتحديث، وأن يعكف عليه ويفرضه، فلا يكفي للتحديث أن «يكون»، وأن تبقى هويته على حالتها الأصلية الكاملة، بل لا بد من أن يدخل «عالم الصيرورة» الدائمة، رافضاً الاكتمال والتعريف التام. فإذا حلَّت بنية جديدة محل بنية قديمة باعتبارها موضة قديمة وسلعة منتهية الصلاحية، فإن ذلك لا يعدو أن يكون تسوية لحظية أخرى يعلم الجميع أنها حالة مؤقتة «حتى إشعار آخر». فمن السمات الأصيلة للحداثة أن يكون الشيء، في أية مرحلة وفي كل الأوقات، «ما بعد الشيء». وعلى مر الزمان، ظلت الحداثة تُغيِّر شكلها مثلما كان يفعل

بروتيوس إله البحر هرباً من صائديه . . . فما كنا في الماضي نسميه (خطأً) «مابعد الحداثة»، وما قررت أن أسميه بوضوح «الحداثة السائلة»، إنما هو الإيمان المتنامي بأن التغيّر هو الثبات الوحيد، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد؛ إذ كانت الحداثة في المئة عام الماضية، تعني محاولة الوصول إلى «حالة نهائية من الكمال»، أما الآن فإن الحداثة تعني عملية تحسين وتقدّم لا حدّ لها، من دون وجود «حالة نهائية» في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة.

لم أنظر من قبل، ولا أنظر الآن، إلى الصلابة والسيولة باعتبارهما ثنائية متعارضة، بل أنظر إليهما على أنهما حالتان متلازمتان تحكمهما رابطة جدلية (تشبه الرابطة التي ربما كان يقصدها فرانسوا ليوتار عندما قال إن المرء لا يمكن أن يكون من أهل الحداثة من دون أن يكون أولاً من أهل مابعد الحداثة. . .). إن البحث عن صلابة الأشياء والحالات هو ما دفع إلى إذابتها، وأبقى على استمرارية الإذابة، ووجّه مسارها، فلم تكن السيولة خصماً معادياً، بل أثر من آثار البحث عن الصلابة، ولم يكن لها أبٌ سواه، حتى عندما (أو إذا) أنكر ذلك الأب أنها ابنته الشرعية. وهكذا فإن افتقار السائل السيَّال النضَّاح النزَّاز إلى شكل محدد هو ما يستدعي جهود التبريد والتخميد والقولبة، فإذا كان من شيء يسمح بالتمييز بين الحداثة في مرحلتي «الصلابة» و«السيولة» (باعتبارهما متتالية زمنية)، فإنه التغير في الأغراض الظاهرة والكامنة وراء هذه الجهود.

لم يكن السبب الأصلي وراء ذوبان المراكز الصلبة الراسخة مجرد عداوة للصلابة بحدّ ذاتها، بل حالة من عدم الرضى بدرجة الصلابة التي تتسم بها المراكز الصلبة المتوارثة. وبكل وضوح ومن دون مواربة، لم تكن المراكز الصلبة المتوارثة صلبة كما ينبغي (فلم تنجح في مقاومة التغير ولم تسلم منه)، وذلك من منظور القوى الحديثة التي كان شغلها الشاغل فكرة النظام وفرضه على أرض الواقع بالقوة؛ وعليه، مع ذلك، (في البقعة التي نعيش فيها من هذا العالم، وإلى يومنا هذا)، صرنا ننظر إلى المراكز الصلبة ونقبلها على أنها تكثف الصُهارة الذائبة «حتى إشعار آخر»، إنها أقرب إلى تسويات مؤقتة منها إلى حلول نهائية. وهكذا حلّت المرونة محل الصلابة بوصفها الوضع المثالي للتعامل مع الأمور والأشياء، فالأشياء الصلبة كافة

(بما في ذلك الأشياء الصلبة التي نرغب فيها مؤقتاً) يمكن التعامل معها ما دامت تَعِدُ بأن تظل قابلة للذوبان وتمتثل إليه. فقبل أن نشرع في بذل الجهد من أجل تأسيس بنية ثابتة وترسيخها وتعزيز صلابتها، لا بد من أن تتوافر تقنية كافية تضمن إذابتها مرة أخرى وضمانات قوية تؤكد الحق في تفكيك هذه البنية التصورية والقدرة عليه، قبل العزم الجاد على الشروع في مهمة البناء. إن «البُنى الهشة» التي تبدأ في التفكك بمجرد تركيبها، هي النموذج المثالي في أيامنا هذه، ومعظم البُنى، إن لم تكن جميعها، لا بد من أن تصارع من أجل الوصول إلى هذا النموذج.

خلاصة القول، إذا كان جوهر الحداثة في مرحلة الصلابة يتمثّل في التحكم في المستقبل وتثبيته، فإن شغلها الشاغل في مرحلة السيولة إنما يتمثّل في ضمان استقلال المستقبل وحريته، ودرء التهديد الذي يمثّله أي استغلال مبكر للفرص الخفية المجهولة التي ربما يأتي بها المستقبل أو التي لا بد من أن يأتي بها. وقد توقّع نيتشه هذا الوضع الإنساني، ورثى على لسان زرادشت «تلكؤ اللحظة الحاضرة» التي تنذر بدفع إرادة القوة، وهي محمّلة بأثقال الماضي بحُلوها ومرها، إلى أن تُكشّر عن أنيابها وتتأوّه وتئن وتنوء بالحمل الثقيل الذي يسحقها... إن الخوف من الأشياء الثابتة المتينة المتماسكة، الأشياء التي تبقى أكثر مما ينبغي بعد استضافتها والترحيب بها، الأشياء التي تغلّ أيدينا وتقيد أرجلنا، الخوف من أن نُحشر في جهنم مع فاوستوس لما اقترفه من ذنب عندما تمنى أن يمسك بلحظة جميلة ويجعلها تدوم إلى الأبد، كل هذا الخوف يعزوه جان بول سارتر إلى نفور فطري طبيعي عميق من لمس المواد اللزجة أو الموحلة. بيد أن هذا الخوف سُلِّط الضوء عليه بصورة عابرة باعتباره محركاً أساسياً للتاريخ البشري في بداية العصر الحديث السائل. واقع الأمر أن هذا الخوف كان إشارة على قدوم الحداثة واقترابها، وربما ننظر إلى ظهوره باعتباره نقطة تحوّل نموذجية في التاريخ بكل ما في الكلمة من معنى.

أكدتُ مراراً بالطبع أن الحداثة بأسرها تتميّز عن العهود السابقة بالتحديث الوسواسي القهري، وأن التحديث يعني التمييع والإذابة والصهر. ولكن ... ولكن! لم يكن الشغل الشاغل للعقل الحديث في بداية الأمر تقنية الصهر (فيبدو أن البُنى الصلبة في ظاهر الأمر انصهرت لافتقارها إلى

المقدرة على الثبات والصمود)؛ بل كان شغله الشاغل تصميم القوالب التي كان سيصب فيها المعدن المنصهر وتقنية الحفاظ على هذا التصميم في تلك القوالب. كان العقل الحديث يسعى وراء الكمال، وكانت حالة الكمال التي يتطلع إليها تعني في واقع الأمر نهاية التعب والعمل الشاق، وكان كل تغيير جديد ينذر بالسُّوء. فمنذ زمن بعيد، وجد أهل الحداثة في التغيير إجراءً أوليّاً مؤقتاً لعلّه يؤدي إلى عصر من الاستقرار والهدوء، والراحة والفراغ. وجدوا في التغيير ضرورة تقتصر على فترة التحوّل من النُظُم والبُنى والأطر البالية المتردّية المتداعية، التي أصابها الضعف والصدأ والعفن، إلى بدائلها النهائية المثالية الملائمة التي صُنعت وفق مواصفات خاصة يحدّدها الزبائن (صامدة ضد الريح، صامدة ضد المياه، وصامدة ضد التاريخ في واقع الأمر)...
كان التاريخ، إذا جاز التعبير، حركة نحو رؤية عظيمة في الأفق: رؤية لنظام أو - كما يصف تالكوت بارسونز - المُركّب النهائي الذي أفرزته الجهود الحديثة المختلفة، «نظام يُحقق التوازن الذاتي»، ويستطيع أن يخرج سالماً من كل اضطراب يمكن أن نتصوّره، عائداً بكل قوة وإصرار إلى حالته المستقرة، إنه نظام يصدر عن عملية دقيقة نهائية وقاطعة من «انحراف الاحتمالات» (تعظيم بعض الاحتمالات إلى أقصى حد، وتقليل البعض الآخر إلى أدنى حد). فكان التغيير لا يختلف عن المصائب والطوارئ والمواقف المتقلّبة وحالات الغموض والالتباس والميوعة وغيرها من اللعنات والكوابيس التي تطارد القائمين على سلامة النظام؛ فكان التغيير مصدر إزعاج مؤقت، ولم يكن التغيير من أجل التغيير على الأرجح (والعكس صحيح هذه الأيام). وهنا يلاحظ ريتشارد سينيت أن الهيئات والمؤسسات القادرة على البقاء الأمثل تُدمِّر قوتها وفاعليتها وبنيتها الداخلية هذه الأيام حتى تُثبِتَ قدرتها المتواصلة على البقاء والاستمرار.

توقعت أعظم العقول تأثيراً واحتراماً بين علماء الاقتصاد في القرن التاسع عشر أن يستمر النمو الاقتصادي حتى يصل إلى لحظة «تلبي الحاجات البشرية كافة»، وعندها يتوقف النمو، ويحل محله «اقتصاد مستقر» يحافظ على إنتاجيته عاماً بعد عام المستوى والمحتوى نفسهما. وكانت مشكلة «التعايش مع الاختلاف» مجرد تنغيص مؤقت؛ فهذا العالم يعج باختلاف وتنوع يبعثان على الاضطراب، وتضرب بمفاصله صراعات

الاختلاف على الدوام، وتُعكر صفوه معارك بين أقطاب تبدو متعارضة أيما تعارض، كل ذلك كان صائراً لا محالة إلى هدوء سلمي رتيب متماثل في مجتمع غير طبقي يخلو تماماً من الصراعات والعداوات، عبر «حرب (ثورية) تضع نهاية للحروب كافة» أو بالتكيف والاندماج الاجتماعي (وفق نظرية النشوء والارتقاء). آنذاك ظهر في منطقة الراين [ألمانيا] (Rhineland) شابان في غمرة الحماسة والاندفاع؛ إذ كان كارل ماركس وفريدريك أنغلز ينظران بإعجاب إلى أتون الصهر الرأسمالي وهو يقوم بمهمة التمييع والإذابة التي يحتاج العالم إلى القيام بها حتى نصل إلى هذا المجتمع المستقر الذي يخلو من المتاعب والمشكلات. أما بودلير فقد امتدح «رسامه الحديث» المفضل قسطنطين غايز لأنه أبصر عالماً أبديّاً في لحظة عابرة. خلاصة القول، كان التحديث ميدانَ سباقٍ له خط وصول مرسوم ومقرر سلفاً، وكان حركة مكتوباً عليها أن تصل إلى منتهاها.

لكننا استغرقنا بعض الوقت حتى نكتشف أو نقرر أن القول بوجود الحداثة من دون تحديث وسواسي قهري إنما هو تناقض لا يختلف عن القول بوجود رياح لا تهب أو نهر لا يجري . . . فقد انتقل نمط الحياة الحديث من مهمة إذابة المواد الصلبة الرديئة التي لم تكن صلبة بما يكفي إلى مهمة إذابة المواد الصلبة في حدّ ذاتها؛ فهي ليست صالحة أو قابلة للبقاء لصلابتها المفرطة. وربما كان نمط الحياة الحديث يقوم بهذه المهمة منذ ظهوره (ونحن مؤمنون بذلك بعد أن أدركنا الحقيقة الآن)، لكن المتحدّثين الرسميين باسم هذه الحياة ربما يعربون عن احتجاجهم الشديد على ذلك لو أن هذا الكلام قيل لهم أيام جيمس مِل وبودلير أو من كتبوا البيان الشيوعي. فعلى أعتاب القرن العشرين، تعالت صيحات المناصرين للديمقراطية الاجتماعية حتى أسكتوا إدوارد برنشتاين، وحرمته الكنيسة الاشتراكية وكأنها سلطة الأريوباغوس (Areopagus)، كل ذلك لأنه تجرأ وقال إن «الهدف لا شيء، والحركة كل شيء»، فثمة اختلاف قيمي جوهري بين بودلير ومارينتي، على الرغم من موضوعهما المشترك كما يبدو لنا؛ وكان ذلك تحديداً هو الاختلاف الذي أحدث فرقاً كبيراً وتأثيراً بالغاً.

سبقت الحداثةَ إرهاصاتٌ مفزعة بتداعي الأشياء التي تتمتع بالصلابة

وطول البقاء، ونُذُرٌ بريح دوامة عاتية تحمل أشياءً مؤقتة سريعة الزوال لتسد الفراغ. ولكن في أقل من قرنين من الزمان، انعكست علاقة العظمة/الدونية بين قيمتي طول البقاء وسرعة الزوال، ففي تحوّل عظيم، صار المجتمع يُعظِّم أيما تعظيم المرونةَ في قلب الأشياء رأساً على عقب، والتخلّص منها، والتخلي عنها، فضلاً عن الروابط الإنسانية التي يسهل حلها والفكاك منها، والواجبات التي يسهل الرجوع عنها، وقواعد اللعب التي لا تدوم أطول من زمن اللعبة التي نلعبها الآن، وأحياناً لا تدوم القواعد وتنتهي قبل أن ننتهي من اللعبة، فقد أُلقي بنا جميعاً في سباق نلهث فيه وراء كل جديد.

إن مجيء «الحداثة السائلة»، كما يصر مارتن جاي إصراراً وجيهاً، قد يُقال عنه كل شيء إلا أن يقال إنه متزامن في كل بقعة من بقاع الأرض. ذلك لأن الانتقال إلى «مرحلة السيولة»، مثل أي انتقال آخر في التاريخ، وقع في بقع مختلفة من الكوكب في لحظات تاريخية مختلفة وبسرعات مختلفة، كما أن الانتقال كان يقع كل مرة في ظرف مختلف. إن مجرد الحضور في المشهد العالمي بين اللاعبين الذين أتموا بالفعل عملية الانتقال يستبعد إمكانية استنساخ مساراتهم وتكرارها (وقد قُلت من قَبل إن اللاعبين الوافدين يميلون بوجه عام إلى ضغط المسارات التي وضعها اللاعبون الأولون وإدخال بعضها في بعض، مما يفضي أحياناً إلى نتائج كارثية دامية). فالصين مستغرقة الآن في متطلبات وتحدّيات «التراكم البدائي لرأس المال»، ومن المعروف أن هذا النوع من التراكم يؤدي إلى صعود معدلات التفكُّك الاجتماعي والاضطراب وعدم الرضى، فضلاً عن الاستقطاب الاجتماعي الحاد، فهذا التراكم لا يوفر بيئة ترحب بأي نوع من الحرية، سواء أكانت حرية المنتِج أو المستهلِك. فالطريقة التي يسير بها التراكم البدائي ستصدم ضحاياها ومصابيها لا محالة، وسيصدر عنها اضطرابات اجتماعية يمكن أن تنفجر في أية لحظة، ولا بد من أن يقمعها أصحاب الهمم من أرباب الصناعة والتجارة بمساعدة دولة دكتاتورية قمعية قوية لا ترحم. فها هو بينوشيه في تشيلي، وسينغمان ري في كوريا الجنوبية، ولي كوان يو في سنغافورة، وتشيانغ كابي شيك في تايوان، فضلاً عن حكام الصين هذه الأيام، كل واحد من هؤلاء دكتاتور («طاغية» في قاموس أرسطو)، دكتاتور في كل شيء عدا مسمى المنصب الذي يتولاه، فهو يشرف

أو كان يشرف على توسعات كبيرة وأسواق صاعدة بوتيرة سريعة. وما كان للعالم أن يَعُدَّ كل هذه الدول مثال «المعجزات الاقتصادية» لولا الدكتاتورية المتمادية للدولة. وربما ليست مصادفة أن هذه الدول صارت بالفعل المثال الجامع للمعجزات الاقتصادية، وأنها مستغرقة الآن من رأسها إلى أخمص قدمها في اللحاق بركب الحياة الاستهلاكية «الحديثة السائلة» اللذيذة. وربما أُضيف هنا أن «المعجزات الاقتصادية» الماضية في ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية يمكن أن نعزوها إلى حد كبير إلى وجود قوات احتلال أجنبية تولت وظائف القمع والقهر الخاصة بسلطات الدولة من المؤسسات السياسية الوطنية، ونجحت في اجتناب أي تحكم من جانب المؤسسات الديمقراطية للبلدان المحتلة.

خلاصة القول، إذا كانت الحرية التي تصوَّرتها حركة الاستنارة الغربية، وطالب بها ماركس ووعد بتحقيقها تستهدف «المنتِج المثالي»، فإن الحرية التي تروِّجها الأسواق تستهدف «المستهلِك المثالي»، وليس أي منهما «أكثر أصالة» من الآخر، إنهما مختلفان، لا أكثر؛ فكل واحد منهما يركز على عامل مختلف من عوامل الحرية، أو كما يطلق عليه أشعياء برلين «الحرية السالبة» (كسر القيد) و«الحرية الموجبة» (الحرية الهادفة). فكلتا الرؤيتين تنطوي على «تمكين» يعزز مقدرة الذات البشرية، ولكن التمكين لفعل ماذا؟ ولتعزيز أية مقدرة؟ فإذا حاولنا أن نطرح هذين السؤالين للبحث التجريبي، سنكتشف لا محالة، عاجلاً أم آجلاً، أن كلتا الرؤيتين، الحرية المستهدفة للمنتِج والحرية المستهدفة للمستهلِك، تواجه صعوبات كبيرة تقف في طريق تنفيذهما على أرض الواقع، وأن هذه الصعوبات ليست بأي حال من الأحوال بمعزل عن المشروعات العملية المرتبطة بهاتين الرؤيتين، بل والعجيب أن هذه العوامل «التعجيزية» هي الشروط نفسها التي لا غنى عنها في وضع مشروع «التمكين» موضع التنفيذ، ومن ثَم فإن الأخذ برؤية دون الأخرى يبدو حُلماً ساذجاً أو جهداً ضائعاً.

هذه المسألة، مع ذلك، مشكلة اجتماعية سياسية، لا قضية ميتافيزيقية. فالقول بحرية مثالية لا يشوبها عيب، «حرية كاملة» تُمكِّن من دون أن تُعجِّز، إنما هو تناقض ظاهري في الميتافيزيقا، مثلما تبدو لنا هذه الحرية هدفاً لا يمكن تحقيقه في الحياة الاجتماعية، وإن لم نجد من الأسباب إلا التأكيد أن

الكفاح من أجل الحرية، الذي هو في أصله علاقة اجتماعية تماماً، لا يمكن أن يكون إلا قوة تُحدث الفُرقة والشقاق، وأن أي تطبيق واقعي لها لا بد من أن يُحدث الانقسام والاختلاف لا محالة. فالحرية، مثل كثير من القيم والمثل العليا، في حالة مخاض دائم، فلا تتحقق أبداً، بل (أو لهذا السبب نفسه) نَصْبُو إليها دائماً، ونُكافح من أجلها، فتتولد قوة دافعة كبيرة في تجريب متواصل لا نهاية له يسمى التاريخ.

تُعزى «السيولة» التي تتسم بها أزمتنا في الأصل إلى «تفكيك النُظم»، بمعنى فصل السلطة (القدرة على فعل الأشياء) عن السياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها)، وما يصاحب هذا الفصل من غياب للقوة الفاعلة أو ضعفها، أو بعبارة أخرى عدم كفاية الأدوات اللازمة للقيام بالمهام. إن أزمتنا تُعزى أيضاً إلى «تعدد مراكز» الفعل على كوكب تجمعه شبكة كثيفة من علاقات الاعتماد المتبادل. باختصار شديد، في ظل حالة السيولة، كل شيء يمكن أن يحدث، ولكن لا شيء يمكن أن نفعله في ثقة واطمئنان، فتتولد حالة من اللايقين تجمع بين الإحساس بالجهل (استحالة معرفة ما سيحدث) والعجز (استحالة منع ما سيحدث)، والإحساس بالخوف الذي ينبث في النفوس من دون أن تستطيع إدراكه ولا تحديده ولا وصفه، خوف بلا مرساة، خوف يبحث عن مرساة في تهور واندفاع. ويمكننا أن نقارن العيش في الحداثة في مرحلة السيولة بالسير في حقل ألغام، فالكل يعلم أنه ربما يحدث انفجار في أية لحظة وفي أي مكان، لكن أحداً لا يعلم زمن وقوع هذه اللحظة ولا مكان الانفجار. وعلى هذا الكوكب المتعولم يصبح هذا الوضع وضعاً كونياً، فلا يُعفى منه أحد، ولا يسْلَم من أخطاره أحد، أما انفجارات الداخل فيتردّد صداها في الكوكب بأسره، فلا بد من أن نبذل جهداً كبيراً لإيجاد مخرج من أزمتنا، لكن زواج السلطة والسياسة من جديد، بعد طلاقهما من قبل، إنما هو شرط ضروري بلا شك لما يمكن أن نسميه في هذه الأيام «استعادة الروابط الصلبة».

ثمة قضية أخرى تصدرت المشهد منذ صدور الطبعة الأولى لكتاب **الحداثة السائلة** [عام ٢٠٠٠]، ألا وهي الارتفاع المتواصل لأعداد البشر الذين «اقتُلِعُوا من جذورهم»: المهاجرين واللاجئين والمنفيين وطالبي اللجوء السياسي، كل هؤلاء لا يقر لهم قرار. كانت جملة «أوروبا تحتاج إلى

مهاجرين»، جملة تقريرية واضحة أذاعها ماسيمو دالما رئيس مؤسسة الدراسات التقدمية الأوروبية، وذلك في صحيفة **لوموند** ***(Le Monde)*** الفرنسية في العاشر من أيار/مايو عام ٢٠١١، في سياق خلاف مباشر مع أعظم رجلين هوساً بإشعال النار وإحراق الأشياء في أوروبا: برلسكوني وساركوزي.

وما كانت العملية الحسابية التي تدعم هذه الفرضية أيسر من الفرضية نفسها؛ إذ يوجد اليوم ٣٣٣ مليون أوروبي، لكن متوسط معدل المواليد الحالي (المتداعي) يعني أن هذا الرقم سينكمش إلى ٢٤٢ مليوناً خلال الأربعين سنة القادمة. وهذه فجوة يحتاج سدها في أوروبا إلى ٣٠ مليون نسمة من الوافدين الجدد وإلا سينهار الاقتصاد الأوروبي، وينهار معه مستوى المعيشة الذي يحظى بالعناية والرعاية. وقد توصّل دالما إلى أن «المهاجرين مكسب لا خطر»، وهذا ينطبق أيضاً على عملية التوليد الثقافي (التهجين) التي سيُحدثها تدفق الوافدين لا محالة، فيصبح مزج الأرواح والهمم الثقافية مصدراً للثراء ومحرّكاً للإبداع في الحضارة الأوروبية وأية حضارة أخرى بالقدر نفسه، لكن لا يفصل بين الثراء وفقدان الهوية الثقافية سوى خيط رفيع. وحتى نمنع هذا العيش المشترك الذي يجمع السكان الأصليين والسكان الوافدين من تعريض التراث الثقافي للتآكل لا بد من أن يقوم هذا العيش المشترك على احترام المبادئ التي يقوم عليها «العقد الاجتماعي» الأوروبي . . . من كلا الجانبين، هذا هو لبّ الموضوع!

لكن كيف يمكن ضمان مثل هذا الاحترام إذا كان الاعتراف بالحقوق الاجتماعية والمدنية الخاصة بـ«الأوروبيين الجدد» يأتي في تردّد وشُحّ بالغيْن ويسير بوتيرة بطيئة متثاقلة؟ فالمهاجرون، على سبيل المثال، يسهمون الآن بنسبة ١١ في المئة من الناتج القومي الإيطالي، لكن لا حقّ لهم في التصويت ولا في الانتخابات الإيطالية. علاوة على ذلك، ما من أحد يعلم علم اليقين بأعداد الوافدين الذين لا يملكون أوراق سفر رسمية أو يحملون أوراقاً مزوّرة ممن يشاركون بكل همة ونشاط في الناتج القومي ورفاهية الأمة على السواء. وهنا يثير دالما سؤالاً يمكن وصفه بأي شيء إلا أن نصفه بأنه سؤال بلاغي: «كيف للاتحاد الأوروبي أن يسمح بمثل هذا الوضع، فيحرم قطاعاً عريضاً من السكان من الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية من

دون أن يضرب ذلك بمصداقية مبادئنا الديمقراطية؟ وطالما أن واجبات المواطن مرتبطة في حزمة واحدة بحقوقه من حيث المبدأ، فهل نتوقع من المهاجرين حقاً أن يؤمنوا «بالمبادئ التي يقوم عليها العقد الاجتماعي» ويحترموها ويساندوها ويدافعوا عنها؟ إن رجال السياسة في بلادنا يحشدون مؤيديهم في الانتخابات من خلال إلقاء اللوم على المهاجرين والتلكُّؤ الحقيقي أو الشائع في «الاندماج» مع معايير السكان الأصليين، وفي الوقت نفسه يقوم رجال السياسة في بلادنا بما في وسعهم، ويَعِدُون بالقيام بالمزيد، من أجل الحفاظ على هذه المعايير في مأمن بعيد عن المهاجرين. وفي طريقهم، يُهينون أو يُحرِّفون المعايير التي يدَّعون أنهم يحمونها من الغزو الأجنبي.

أما القضية الكبرى، وهي قضية إشكالية ستحدد على الأرجح مستقبل أوروبا أكثر من أية قضية أخرى، فتتمثل في السؤال الآتي: أي الواقعيْن المتنافسيْن سيتربع تدريجياً (لكن من دون تأخر طويل) فوق القمة: هل هو دور إنقاذ الحياة الذي يؤدّيه المهاجرون في أوروبا التي تهرم وتشيخ بسرعة، وهو دور تُطرِّزه قلة لا تذكر من الساسة على أعلامها ولافتاتها، أم الدور الذي يمثله صعود معدلات مشاعر الخوف المَرَضي من الأجانب بعون من السلطة وتحريضها، ذلك الخوف الذي يُعاد تدويره وتحويله إلى رأس مال انتخابي؟

بعد الانتصار المذهل الذي حققه أعضاء حزب الخضر الألماني في انتخابات المقاطعات في بادن فورتنمبرغ في آذار/مارس عام ٢٠١١، وبعد صعودهم مكان الديمقراطيين الاشتراكيين كبديل للديمقراطيين المسيحيين، وبعد تنصيبهم واحداً منهم لأول مرة في تاريخ جمهورية ألمانيا الاتحادية، ينفرد كريتشمان، على رأس حكومة محلية. وقد شرع أعضاء حزب الخضر، ولا سيما دانييل كوهين بنديت، في التفكير الجاد المتأني بشأن إمكانية حصول أحد أعضاء الحزب على منصب مستشار ألمانيا بحلول عام ٢٠١٣. لكن من سيصنع هذا التاريخ باسمهم؟ لم يخامر بنديت شك في أن من سيفعل ذلك هو جيم أوزديمير، هذا الزعيم الذي أُعيد انتخابه قبل بضعة أشهر بنسبة ٨٨ في المئة من الأصوات، وهو شخصية معروفة بذكائها الحاد وتفكيرها الهادئ، كما أنه يحظى باحترام وإعجاب بالغيْن. ظل أوزديمير

يحتفظ بجواز سفر تركي حتى عيد ميلاده الثامن عشر، وعندما صار شاباً يافعاً منخرطاً بعمق في السياستيْن الأوروبية والألمانية، اختار الجنسية الألمانية بسبب المضايقات التي يتعرض لها المواطنون الأتراك كلما حاولوا دخول المملكة المتحدة أو إذا وطأت أقدامهم الحدود مع الجارة فرنسا. وهنا يتساءل المرء: من هم في أوروبا الحالية رسل مستقبلها المقدَّمون؟ هل هم أعظم رجلين هوساً بإشعال النار وإحراق الأشياء أم دانييل كوهين بنديت؟

مع ذلك، ليست هذه القضية آخر القضايا المقلقة التي تطارد حياتنا الحديثة السائلة وتنقضُّ عليها، ونحن ندرك هذه الحقيقة يوماً بعد يوم. وكما يُذكِّرنا مارتن هايدغر، فإننا جميعاً نحن البشر نعيش باتجاه الموت، ولا يمكننا أن نتجاهل هذه المعرفة مهما بذلنا من جهد. لكن ما أكثر معاصرينا المستغرقين في التفكير الذين يذكّروننا دائماً أن النوع البشري الذي ننتمي إليه جميعاً مصيره الانقراض، بحيث تنتقل الأنواع الحية كافة إلى بحر الدمار على طريقة آخاب كما صوّره هِرمان مِلفل في روايته **موبي ديك**، على الرغم من أنهم عجزوا حتى الآن عن أن يجعلونا نستوعب هذه المعرفة مهما بذلوا من جهد.

في الآونة الأخيرة، أعلنت وكالة الطاقة الدولية أن الإنتاج العالمي للبترول وصل إلى ذروته في عام ٢٠٠٦، وأنه سيصل إلى مستويات منخفضة لا محالة عندما تدخل أسواق البترول أعداد غير مسبوقة من مستهلكي الطاقة الذين يعانون ندرتها ونقصها في بلدان مثل الصين أو الهند أو البرازيل. عجز هذا الإعلان عن إثارة الاهتمام العام، فضلاً عن سماع دوي لهذا الإنذار، سواء أكان ذلك بين النخب السياسية أو رجال الأعمال أو دوائر صنع القرار؛ فلم يسمع به أحد في الغالب الأعم.

«اللامساواة الاجتماعية ربما تجعل مبتكري المشروع الحداثي يحمرّون خجلاً»، هذا ما توصل إليه ميشال روكار ودومينيك بورغ وفلوران أوغانيور في مقالة مشتركة جاءت تحت عنوان: «النوع البشري في خطر» في صحيفة **لوموند** الفرنسية في الثالث من نيسان/أبريل عام ٢٠١١؛ إذ لم يوجد في عصر الاستنارة الغربية، في أزمنة فرانسيس بيكون وديكارت، بل وحتى هيغل، مكان في الأرض يصل فيه مستوى المعيشة إلى أكثر من الضعف في أشد المناطق فقراً، أما اليوم، قطر، فإن أغنى دولة، تتباهى بنصيب للفرد

من الدخل يفوق ٤٢٨ مرة أفقر دولة، زمبابوي، وهذا غيض من فيض.

يكفي هذا التفشي المستعصي للفقر، في كوكب في أوج النمو الاقتصادي، لجعل أصحاب العقول يتدبرون الخسائر المصاحبة للتقدم الذي ينعكس أثره على الواقع، فثمة هوة سحيقة تفصل الفقراء الذين لا أمل لهم في المستقبل والأثرياء الأشداء الذين ينعمون بالثقة والتفاؤل؛ إنها هوة سحيقة للغاية حتى أنها تفوق قدرة أعظم الأشداء وأقلهم قلقاً، وهي مدعاة أخرى للقلق البالغ. وكما يحذّر مؤلّفو المقالة التي أشرنا إليها سابقاً، أنّ الضحية الأساسية للتفاوت العميق إنما هي الديمقراطية، ذلك لأن الحصول على حياة كريمة وأدوات البقاء القليلة الشحيحة النادرة المتعذرة صارت ساحة حرب تُقطع فيها الرقاب بين من أمَّنوا معاشهم ومن لا يجدون من يكفلهم.

ثَمة أمر آخر لا يقل خطورة، وهو ترجمة زيادة معدلات الوفرة والرخاء نفسها إلى زيادة في معدلات الاستهلاك. فالثراء قيمة تستحق أن نحرص عليها طالما أنها تساعد على تحسين نوعية الحياة، لكن عبارة «من أجل حياة أفضل» أو «من أجل حياة أقل سخطاً» في اللغة الدارجة التي يستخدمها رعية كنيسة التقدم الاقتصادي في أنحاء الكوكب كافة تعني «من أجل مزيد من الاستهلاك»، فالأتباع المخلصون لهذه الكنيسة الأصولية يرون أن طرق الخلاص والنجاة كافة، اللطف الإلهي والفضل العلماني، السعادة الأبدية والسعادة الفورية على السواء، تؤدي جميعها إلى محال التسوق. وكلما اكتظّت أرفف هذه المحال وهي بانتظار الباحثين عن السعادة حتى يفرّغوا ما بها، زادت الأرض فراغاً باعتبارها الحاوية الوحيدة والمُورد الوحيد للموارد، المواد الخام والطاقة، المطلوبة لإعادة ملء هذه الأرفف من جديد. وهذه حقيقة يثبت العلم صحتها على الدوام، لكن دراسة حديثة كشفت أن هذه الحقيقة تنكرها الصحافة الأمريكية في ٥٣ في المئة من المساحة المخصصة لقضية «الاستدامة» بينما تتجاهل بقية المساحة هذه الحقيقة أو تمر عليها في صمت.

إن ما يمر عليه هؤلاء بصمت يصم الآذان، ويخدر الجسم، ويفقد الحس، ويشل القدرة، ويصيب بالعجز، إنما هو التحذير الذي جاء في كتاب تيم جاكسون رخاء بلا نمو الذي صدر عام ٢٠٠٩؛ إذ حذّر أنه بحلول نهاية

القرن العشرين «سيواجه أطفالنا وأحفادنا مناخاً معادياً، وموارد مستنفدة، وتدمير البيئات الطبيعية، وفناء الأنواع، وندرة الغذاء، والهجرة الجماعية، والحرب التي لا مناص منها في الغالب الأعم». فهذا الاستهلاك الذي يقوم على الديون ويشجع عليه أصحاب النفوذ ويدعمونه ويروّجون له بكل ما أوتوا من قوة «لا يمكن استدامته من الوجهة البيئية، وينطوي على مشكلات معقدة من الوجهة الاجتماعية، ويفتقر إلى الاستقرار من الوجهة الاقتصادية». ولجاكسون ملاحظات أخرى عديدة تقشعر لها الأبدان، ومن بينها أنه في بيئة اجتماعية مثل بيئتنا حيث يحصل خمس العالم الأغنى على ٧٤ في المئة من الدخل السنوي لكوكب الأرض بينما يحصل خمس العالم الأفقر على اثنين في المئة فقط، فإن الحيلة الشائعة لتفسير التدمير الذي تقترفه سياسات النمو الاقتصادي عبر الإشارة إلى الحاجة النبيلة إلى وضع حد للفقر ونهاية، إنما هي نفاق واضح وصريح وجريمة في حق العقل، وهذا أمر تجاهلتْه في الغالب الأعم أكثر قنوات الإعلام انتشاراً (ونجاحاً)، أو رحَّلتها إلى صفحات أو أوقات معروفة باستضافتها واستيعابها لأصوات اعتادت أن تصرخ في البرية.

وفي مقالة في صحيفة **الغارديان** بتاريخ ٢٣ كانون الثاني/يناير عام ٢٠١٠، اتبع جيريمي ليغيت الملاحظات التي ساقها جاكسون، وقال إن فكرة الرخاء الدائم لا بد من البحث عنها «خارج البهارج التقليدية للثراء» (وأنا أضيف، خارج الدائرة المفرغة الخاصة باستخدام المواد والطاقة وإساءة استخدامها وإساءة استغلالها): داخل علاقات وأسر وجيران وجماعات تراحمية ومعانٍ للحياة ومنطقة نعترف بأنها منطقة ضبابية غامضة من «مهن في مجتمع وظيفي يُقدِّر المستقبل»، بل إن جاكسون نفسه يفتتح قضيته باعتراف مهيب مفاده أن الشك في مسألة النمو الاقتصادي إنما هو سلوك يصدر عن «المجاذيب والمثاليين والثوريين» الذين يخاطرون ويخشون ويتوقعون، لأسباب وجيهة، أن يندرجوا ضمن أحد هذه التصنيفات الثلاثة أو جميع تلك التصنيفات التي وضعها رسل أيديولوجيا «ننمو أو نفنى» ومدمنوها.

ونحن نعلم أن كتاب إلينور أوستروم **إدارة العامة** (١٩٩٠) سبق صدور كتاب جاكسون بعشر سنوات، لكننا استطعنا أن نتعلم منه أن الاعتقاد السائد بأن الناس يميلون بطبيعتهم إلى العمل من أجل الربح على المدى القصير

ويتبعون مبدأ «اللهم نفسي» لا يتوافق مع الواقع. فمن دراستها للكيانات الصغيرة المحلية النشطة، توصلت أوستروم إلى نتيجة مغايرة تماماً؛ «فالناس داخل الجماعة» يميلون إلى الوصول إلى قرارات «ليست فقط من أجل الربح». وأشارت أوستروم، في حوار مع فران كورتن في آذار/مارس عام ٢٠١١، إلى وجود تواصل يتسم بالإخلاص والأمانة داخل الجماعات، وفي ذلك انتقاص لها وتشريف في آن، معربة عن احترامها للعامة والمراعي المفتوحة والأساليب الأخرى التي لا تبدد الأشياء ولا تستهلك أية طاقة في الواقع باعتبارها استجابات بشرية معقولة تماماً وغريزية في الغالب الأعم إزاء تحديات الحياة، فما من استجابة من تلك الاستجابات تتوافق والنمو الاقتصادي، لكنها جميعها صديقة لاستدامة الكوكب وسكانه.

وآن لنا أن نتساءل: هل أشكال الحياة المشتركة هذه، التي يعرفها أغلبنا من التقارير الإثنوغرافية التي جاءتنا عن أنماط حياتية معدودة لأزمنة غابرة «بالية متخلفة»، أشياء من الماضي بشكل قاطع غير قابل للنقض؟ أم أن حقيقة وجود رؤية بديلة للتاريخ (ومن ثَمّ وجود فهم بديل لفكرة «التقدم») أوشكت أن تظهر، بمعنى أن حلقة اللحاق بركب السعادة عبر المحال التجارية أبعد ما يكون عن اندفاع نهائي للأمام من دون تراجع يمكن تصوره أو تخيُّله، وأن هذه الحلقة كانت وستظلّ من الناحية العملية دورة واحدة منفصلة مؤقتة بطبيعتها لا محالة؟

إن هيئة المحلَّفين، كما يقولون، ما زالت في الخارج، لكن حان وقت إصدار الحكم، وكلّما ظلّت هيئة المحلفين بالخارج، فمن الأرجح أنهم سيضطرون إلى مغادرة القاعة التي يجتمعون فيها لأنه قد نفد ما لديهم من مرطبات...

حزيران/ يونيو ٢٠١١

مقدمة
في الخفة والسيولة

الانقطاع والتفكك والمفاجأة هي السمات العادية لحياتنا، بل صارت حاجات واقعية لكثير من الناس الذين لم يعد يغذي عقولهم أي شيء سوى التغيرات المفاجئة والمثيرات المتجددة على الدوام ... لم يعد بوسعنا أن نطيق أي شيء يدوم. لم نعد نعلم كيف يمكننا أن نفيد من الملل.
فالقضية برمتها تتلخص في السؤال الآتي: هل يمكن للعقل البشري أن يسود ما صنعه العقل البشري؟

بول فاليري

«الميوعة» هي سمة المواد السائلة والغازية، وتؤكد **الموسوعة البريطانية** أن المواد السائلة والغازية تتميز عن المواد الصلبة «بعدم قدرتها على الاحتفاظ بقوى التماسك بين مكوناتها في حالة السكون»، ومن ثَم «تغير شكلها باستمرار ما دامت تتعرض لإجهاد».

هذا التغيّر المتواصل القاطع في جزء من المائع بالنسبة إلى جزء آخر منه عندما يتعرض للإجهاد يُحدث الجريان، وهو إحدى الخواص المميّزة للموائع. أما قوى التماسك داخل مادة صلبة فتبقى عند الثني أو اللَّيّ، ولا يحدث جريان للمادة الصلبة، ويمكنها أن ترتد إلى شكلها الأصلي.

المواد السائلة هي إحدى صور الموائع، وتعزى خواصها المميزة سالفة الذكر إلى أن «جزيئاتها لا تتماسك في ترتيب منتظم إلا في بضعة أقطار جزيئية»؛ أما الاستجابة الشائعة للمواد الصلبة فإنها نتيجة مباشرة لقوى الربط التي تحافظ على تماسك ذرات المادة الصلبة، وأيضاً نتيجة للنظام البنيوي للذرات». وعليه فإن «قوى الربط» مصطلح يشير إلى استقرار المواد الصلبة، أي المقاومة التي تحشدها «ضد فصل الذرات».

وهذا غيض من فيض مما تسوقه **الموسوعة البريطانية**، وكأنها تدعونا إلى استخدام مصطلح «الميوعة» باعتباره الصورة المجازية الرئيسة التي تعكس المرحلة الحالية من العصر الحديث.

إن ما تعنيه سمات الموائع كافة سالفة الذكر، بلغة بسيطة، هو أنها على العكس من المواد الصلبة، لا يمكن أن تحتفظ بشكلها بسهولة؛ فالموائع، إذا جاز التعبير، لا تُثبّت الحيّز المكاني، ولا تعوق حركة الزمن. فلا تحتفظ بشكل محدد فترة طويلة، وتكون دائماً على استعداد (وميل) إلى تغييره، ومن ثَمّ فإنّ جريان الزمن هو المحك لأنه أهم من الحيز الذي تصادف شغلها له، فهي تشغل الحيز، في نهاية الأمر، «فترة من الوقت». أما المواد الصلبة فتأخذ أبعاداً مكانية واضحة، ولكنها تُحيِّد التأثير، ومن ثَم تُقلِّل من أهمية الزمن (فتنجح في مقاومة جريانه، أو تُلغي أهميته). وهكذا فإن المواد الصلبة، بمعنى ما، تُلغي الزمن، أما المواد السائلة فتؤكد الزمن في المقام الأول؛ فإذا تحدّث المرء عن المواد الصلبة، فبوسعه أن يتجاهل الزمن تماماً، أما إذا تحدث عن المواد السائلة وتجاهل عامل الزمن، فإنه يرتكب بذلك خطأً شنيعاً، فكل حديث عن الموائع إنما هو لقطة فوتوغرافية تحتاج إلى تاريخ أسفل الصورة.

تتحرك الموائع بسهولة؛ إنها «تجري»، و«تنسكب»، و«تنساب»، و«تتناثر»، و«تنهمر»، و«تتسرب»، و«تفيض»، و«ترذ»، و«تتقطر»، «وتنز»، و«تسيل»، فلا يسهل إيقافها كما هي الحال مع المواد الصلبة. إنها تدور حول بعض العوائق، وتُذيب أخرى، وتحفر أو تنقع عوائق أخرى حتى تخترقها. إنها تخرج سالمة عندما تلتقي المواد الصلبة، أما المواد الصلبة التي لقيتها، فإذا ظلت صلبة، فإنها تتعرض للتغير، وتصير رطبة أو منتقعة. فالحركية المذهلة للموائع هي التي تربطها بفكرة «الخفة»، فثمة مواد سائلة تصير رويداً رويداً أثقل من مواد صلبة عديدة، لكننا نميل إلى تصورها جميعاً باعتبارها أخف وأقل «وزناً» من كل شيء صلب. إننا نربط «الخفة» أو «انعدام الوزن» بالحركية والتقلّب وعدم الثبات. إننا نعلم من واقع الممارسة أنه كلما زادت الخفة في الانتقال من مكان إلى مكان، كانت حركتنا أيسر وأسرع.

هذه هي الأسباب التي تجعل «الميوعة» أو «السيولة» صورة مجازية ملائمة لفهم طبيعة المرحلة الحاضرة من تاريخ الحداثة التي تتسم بالجدة في كثير من النواحي.

وأنا أعلم تماماً أن هذا الطرح ربما يدفع من يَألَفون «خطاب الحداثة» والمفردات الشائعة في سرد التاريخ الحديث إلى إعادة النظر في مواقفهم. ألم تكن الحداثة عملية «إذابة» من البداية؟ ألم تكن «إذابة كل ما هو صلب» هوايتها الأساسية ومهمتها الرئيسة من البداية وعلى مر الزمان؟ ولنطرح السؤال بعبارة أخرى: ألم تكن الحداثة «مائعة» منذ نشأتها؟

هذه الأسئلة وما على شاكلتها لها ما يبررها تماماً، وستظهر وجاهة هذه الأسئلة بوضوح ما إن تذكرنا العبارة الشهيرة «إذابة المواد الصلبة» التي سكها قبل قرن ونصف مؤلفو البيان الشيوعي. فهذه العبارة كانت تشير إلى الطريق التي سلكتها روح الحداثة بالغة الثقة والحيوية في التعامل مع المجتمع الذي وجدته يعاني ركوداً شديداً لا يتوافق وذوقها، ويقاوم التغيير أشد مقاومة، ويستعصي على التشكيل الذي يلائم طموحاتها، بعدما غلب عليه الجمود في عاداته المألوفة. فإذا كانت «الروح» «حديثة»، فإنها كذلك حقاً طالما أيقن الإنسان أن الواقع ينبغي أن يتحرر من «الماضي المستبد»، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بإذابة المواد الصلبة (أي بتذويب كل ما يتشبث بالبقاء على مر الزمان ويتجاهل مروره أو يَسْلَم من تدفقه وجريانه). وعليه ظهرت الدعوة إلى «تدنيس المقدس»، في صورة التنصل من الماضي وإنزاله عن العرش، والتنصل من «التراث» قبل كل شيء، من رواسب الماضي وبقاياه في الحاضر، ومن ثَم الدعوة إلى تحطيم الدرع الواقي الذي يتشكل حديده ومعدنه من المعتقدات والولاءات التي سمحت للمواد الصلبة بأن تقاوم «الصهر والإذابة».

علينا أن نتذكر، مع ذلك، أن كل ذلك لم يكن الهدف منه التخلص من المواد الصلبة مرة واحدة وإلى الأبد، وخلق عالم جديد رائع يخلو منها إلى الأبد، بل كان الهدف تطهير الساحة لظهور مواد صلبة جديدة مُعدلة، واستبدال بالمنظومة المتوارثة للمواد الصلبة المعيبة والناقصة منظومة أخرى تحظى بتعديل فائق، ويا حبذا إذا وصلت إلى الكمال بحيث لا تقبل التغيير

والتعديل بعد ذلك. فعندما يقرأ المرء كتاب ألكسي دو توكفيل **النظام القديم والثورة**، ربما يسأل نفسه أيضاً عن مدى النفور من «المواد الصلبة القائمة آنذاك» وإدانتها وتحديدها هدفاً للإذابة والصهر لأن الصدأ يعلوها، والضعف يكسوها، والانهيار يدعوها، وانعدام الثقة يشكوها. فقد وجدت الأزمنة الحديثة المواد الصلبة في عالم ماقبل الحداثة في حالة متقدمة نسبيّاً من التفكّك والتفسّخ، وكان من أقوى الدوافع التي عجَّلت بإذابتها الرغبة في اكتشاف أو ابتكار مواد صلبة، من أجل التغيير، تدوم صلابتها، بحيث يثق المرء بها ويُعوِّل عليها، صلابة تُمَكِّن المرء من التنبؤ بحركة العالم، ومن ثَم القدرة على قيادته وإدارته.

كانت أُولى المواد الصلبة، التي قررت الحداثة إذابتها وأُولى المقدسات التي قررت تدنيسها، تتمثّل في الولاءات التقليدية والواجبات والحقوق المعهودة التي تغلّ الأيدي، وتقيّد الأرجل، وتعوق الحركة، وتكبح زمام المبادرة والإقدام.

فعندما أرادت الحداثة أن تشرع بجدية في بناء نظام جديد (صلب بمعنى الكلمة!)، كان لازماً عليها أن تتخلص من الحمل الثقيل الذي وضعه النظام البائد على كاهل البنّائين. كانت «إذابة المواد الصلبة» تعني قبل كل شيء إسقاط الالتزامات التي «عفى عليها الزمن»، وتقف في طريق الحساب العقلاني للنتائج، أو كما يقول ماكس فيبر، تحرير المبادرة والإقدام من قيود الواجبات العائلية ومن النسيج الكثيف الذي يميز الالتزامات الأخلاقية، أو كما يقول توماس كارليل، ترك «صلة الوصل المالية» لحالها وهي تُشكِّل الروابط العديدة التي تقوم عليها المسؤوليات المشتركة وتبادل المنفعة بين البشر. وعلى هذا الأساس، تأتي «إذابة المواد الصلبة» على هذا النحو لتترك الشبكة المعقدة للعلاقات الاجتماعية بأسرها تتداعى وتنهار، فتصير عارية مكشوفة، ومجردة من السلاح، ومنبوذة في العراء، وعاجزة عن مقاومة قواعد الفعل ومعايير العقلانية التي توحي بها المبادرات التجارية والصناعية وتشكّلها، بل وعاجزة عن منافستها بصورة مجدية. هذا الرحيل المحتوم أفسح المجال أمام غزو العقلانية الأداتية وهيمنتها كما يقول ماكس فيبر، أو أمام الدور الحاكم للاقتصاد كما يقول كارل ماركس، بمعنى أن «أساس»

الحياة الاجتماعية وهب نواحي الحياة الأخرى مكانة «البناء الفوقي»، أي أداة هذا «الأساس» التي تعمل على تشغيله بسلاسة واستمرار. وقد أفضت إذابة المواد الصلبة إلى الفصل التدريجي للاقتصاد عن تشابكاته الثقافية والأخلاقية والسياسية التقليدية، وتركت بعد فيضانها نظاماً جديداً تتحدد هويته بلغة الاقتصاد قبل كل شيء. أما ذاك النظام الجديد فكان يُرجى منه أن يكون أكثر «صلابة» من الأنظمة التي حلّ محلها بما أنه يحظى بمناعة ضد أمراض الفعل غير الاقتصادي. فأغلب الأدوات السياسية والأخلاقية القادرة على تغيير النظام الجديد أو إصلاحه تحطمت، أو أصابها الضعف والوهن، أو اعتراها القصور عن الاضطلاع بالمهمة. وهذا لا يعني أن النظام الاقتصادي حالما يصل إلى التمكين وإحكام السيطرة سيستعمر بقية الحياة الاجتماعية ويهذّبها من جديد ويطوّعها لخدمة مصالحه، بل يأتي هذا النظام ليهيمن على منظومة الحياة الإنسانية لأن ما يمكن أن يحدث في تلك الحياة فقد أهميته وجدواه في ضوء التوالد المستمر لذلك النظام من دون توقف.

تلك المرحلة في رحلة الحداثة وصفها كلاوس أُوفه وصفاً جيداً في مقالة له بعنوان «يوتوبيا الخيار الصفري» التي نُشرت أول مرة في عام ١٩٨٧ في دورية **براكسيز إنترناشونال**. ويذهب أوفه إلى أن المجتمعات «المركبة» صارت «متصلبة أشد تصلب حتى أن أي جهد يُبذل في إعادة النظر من منظور قيمي في «النظام»، أي طبيعة تنسيق العمليات التي تحدث في تلك المجتمعات، يتعذر اكتماله بسبب انعدام جدواه وقصوره الجوهري». ومهما حظيت «النظم الصادرة» عن ذلك النظام من حرية وسرعة في التقلب والتحول على نحو فردي، فإن طريقة تشابكها والتحامها «متصلبة لا سبيل إلى مقاومتها، ومقطوعة الصلة بحرية الاختيار». فالنظام الشامل للأشياء ليس منفتحاً على الخيارات، بل ليس من الواضح ماذا يمكن أن تكون هذه الخيارات، وليس من الواضح كيف يمكن لخيار يبدو مناسباً أن يتحول إلى واقع في حياة اجتماعية لن تستطيع في أغلب الظن أن تتصوره في مرآة الخيال وتحمله في رحم الذهن. فبين النظام الشامل وكل قوة من قوى الفعل الهادف وسُبلها وتدابيرها انشقاق كبير، هوة تتسع على الدوام بلا جسر في الأفق.

لم تتحقّق هذه النتيجة، على العكس من سيناريوهات عالم الواقع المرير التي يصوّرها الأدب، من خلال الحكم الدكتاتوري أو الإخضاع أو القمع أو الاستعباد، ولا من خلال «استعمار» المجال الخاص من قِبل «النظام»، بل صدر الموقف الحالي عن الإذابة الجذرية للقيود والأغلال التي ظنّ المجتمع، خطأً أو صواباً، أنها تحدّ من الحرية الفردية في الاختيار والفعل. إن تصلب النظام أداة صنعتها حرية الذوات البشرية الفاعلة، وطين تركته في فيضانها على الأرض، إنه محصّلة كلية لما يمكن أن نسميه «إعتاق الفرامل»، بمعنى إطلاق العنان في تحرير السوق(*)، وترويج الليبرالية، وإضفاء طابع المرونة في الأسواق، والسيولة المتزايدة، وتحرير أسواق المال والعقارات والعمل، وتخفيف الأعباء الضريبية، وما إلى ذلك من أمور (ساقها كلاوس أوفه في مقالة له بعنوان «التقييد، الأغلال، والفرامل» التي نُشرت أول مرة في عام ١٩٨٧) أو كما يقول ريتشارد سينيت في كتابه **الجسد والحجر**، إطلاق العنان لأساليب «السرعة والهروب والسلبية»، أي الأساليب التي تسمح للمنظومة والأفراد الأحرار بفك الارتباط على نحو جذري يحتفي بالاجتناب بدلاً من الالتقاء. فإذا كان زمن الثورات النظامية قد ولّى، فإن ذلك يُعزى إلى عدم وجود بنايات تسكنها مكاتب المنظومة المنوطة بعمليات التحكم بحيث يمكن الثوار مداهمتها والاستيلاء عليها. كما يُعزى ذلك أيضاً إلى وجود صعوبة بالغة، إن لم يمتنع أصلاً، في تصوّر ما يمكن أن يفعله المنتصرون داخل البنايات (إذا وجدوها أصلاً) حتى يقْلِبوا الأمر على الخصم ويقضوا على كل بؤس وشقاء دفعهم إلى التمرد والثورة. وما من شيء يدعو إلى الاستغراب أو الدهشة حيال الندرة الواضحة لثوار المستقبل، ندرة الناس التي تبدي الرغبة في تغيير محنها الفردية باعتبارها مشروعاً لتغيير نظام المجتمع. إن مهمة بناء نظام جديد أفضل ليحل محل النظام البائد المعيب ليست على جدول الأعمال الآن، أو على الأقل ليست مدرجة على جدول أعمال المجال الذي يُفترض أن الفعل السياسي يُقيم فيه. ومن ثَم فإنّ «إذابة

(*) تحرير السوق ترجمة للمصطلح الإنكليزي «de-regulation»، وهو يشير إلى إزالة القيود التي تفرضها الدولة على الاقتصاد أو تخفيفها، وإن كان المصطلح يعني في واقع الأمر «نزع الضوابط الحاكمة»، و«التحرر من القيود والضوابط»، و«تفكيك النُّظم»؛ فالتفكيك هو جوهر المصطلح الذي يخفي تحيزاته الكامنة في مصطلحات إيجابية تهوينية من قبيل «تحرير السوق»، و«الاقتصاد الحر» (المترجم).

المواد الصلبة»، تلك السمة الدائمة للحداثة، اكتسبت معنىً جديداً، والأهم أنها تحوّلت إلى هدف جديد، وتتمثل أبرز نتائج هذا التحول في ذوبان القوى التي يمكن أن تُبقي على مسألة النظام والمنظومة في الأجندة السياسية، فتتمثل المواد الصلبة التي آن الأوان لإلقائها في بوتقة الصهر، وتلك التي طوّرها الانصهار في الأزمنة الحالية، أزمنة الحداثة المائعة، في الروابط التي تجعل الخيارات الفردية تتشابك وتتلاحم في أفعال ومشروعات جمعية، إنها أنماط الاتصال والتنسيق بين سياسات الحياة الفردية من جهة والأفعال السياسية التي تقوم بها الجماعات الإنسانية من جهة أخرى.

سكّ أولريش بيك قبل سنوات مصطلح «الحداثة الأخرى» في إشارة إلى العصر الذي انقلبت فيه الحداثة على نفسها، عصر يزعم أنه «تحديث الحداثة». وفي مقابلة مع جوناثان رذرفورد في الثالث من شباط/فبراير عام ١٩٩٩، أشار أولريش بيك إلى ظاهرة «الفئات الزومبية» و«الكيانات الزومبية»، أي تلك الفئات والكيانات «الميتة التي فارقت الحياة ثم عادت». ويجد أولريش بيك في الأسرة والطبقة والجيرة أوضح أمثلة تبرز هذه الظاهرة الجديدة. فالأسرة على سبيل المثال يستعرضها أولريش بيك قائلاً: سَلْ نفسك، ماذا تعني كلمة «أسرة» حقاً في أيامنا هذه؟ بالطبع يوجد أطفال، وأطفالي، وأطفالنا. بيد أن الأبوة والأمومة، عماد الحياة الأسرية، في طريقهما إلى التفكك والانهيار وفق شروط الطلاق . . . أما الأجداد والجدات فيجري استيعابهم وإقصاؤهم من دون قدرة على المشاركة في قرارات أبنائهم وبناتهم، وأما الأحفاد فيرون أن معنى الجد والجدة لا بد من أن تحدده خيارات وقرارات فردية.

إن ما يحدث الآن، إذا جاز التعبير، إنما هو إعادة توزيع وإعادة تخصيص لما تمتلكه الحداثة من «قوى الإذابة»، فهذه القوى أثّرت أول الأمر في المؤسسات القائمة والأطر المرجعية التي حددت المجالات التي يمكن أن تتشكل فيها خيارات الفعل، مثل الأملاك التي لا يرثها إلا الورثة. وهكذا جرى إلقاء جميع الأشكال العامة والوحدات الثابتة والأنماط التي يقوم عليها الاعتماد والتفاعل المتبادل في بوتقة الصهر حتى يمكن إعادة تشكيلها وصياغتها من جديد. كانت هذه مرحلة «تحطيم القوالب والنماذج» في تاريخ الحداثة التي كانت تميل بطبيعتها إلى تجاوز الحدود وتحطيم القيود

وأكل السدود. أما الأفراد، مع ذلك، فلهم عذر في عجزهم عن إدراك هذا الأمر، فقد وجدوا أنفسهم في مواجهة أنماط وتصوّرات ما زالت تحظى بصلابة لا تلين وقوة لا تُقهر، رغم «جِدَّتها وتعديلها».

واقع الأمر أنه لا يوجد قالب تعرض للتحطيم إلا وحلَّ محله قالب آخر، وما أُطلق سراح الناس من سجونهم القديمة إلا ليدخلوا سجن التعنيف والتوبيخ والإنذار إذا ما عجزوا عن نقل أنفسهم إلى مكان جديد بالاعتماد على جهودهم الفردية الدؤوبة طوال حياتهم، في الأماكن الجاهزة التي أعدها النظام الجديد، في الطبقات الاجتماعية، والأطر المرجعية (مثل المكانات الاجتماعية والسياسية التي تفكّكت) التي مثَّلت بصلابة وإصرار الطابع الكُلِّي لظروف الحياة وآفاقها، وحددت نطاق مشروعاتها الواقعية واستراتيجيات الحياة. كانت المهمة التي تواجه الأفراد الأحرار تتمثّل في استخدام حريتهم الجديدة لإيجاد المجال المناسب والاستقرار فيه بالانصياع له، بحيث يمتثلون إلى قواعد السلوك ونماذجه التي أقرت الحداثة بأنها صحيحة وملائمة.

فما أحوجنا هذه الأيام إلى هذه الأنماط والقواعد والمبادئ التي يمكن للمرء أن يمتثل إليها، ويتّخذها معالم على الطريق، لعله يهتدي بها! وهذا لا يعني أن أهل عصرنا يهتدون فقط بالعزيمة الفردية وملكة الخيال، وأنهم لم يعودوا في حاجة إلى المجتمع للحصول على مواد البناء ومخططات التصميم، بل يعني حقاً أننا ننتقل في الوقت الراهن من عصر «الجماعات المرجعية» المحددة سلفاً إلى عصر «المقارنة العالمية الكونية» التي يستحيل فيها تحديد وجهة الأفعال الفردية التي تتشكل بنفسها، فهذه الوجهة ليست من المعطيات المعروفة مقدماً، بل إنها تنزع إلى تغيرات عديدة كبيرة قبل أن تصل هذه الأفعال إلى نهايتها الوحيدة الأصيلة: نهاية حياة الفرد.

لم تُعد هذه النماذج والأشكال العامة «مسلّمات معلومة» هذه الأيام، ولا بدهية وصارت تحتاج إلى برهان، فما أكثر النماذج والأشكال العامة المتصارعة التي يناقض وصاياها بعضها بعضاً حتى أن كل واحد منها قد جُرِّد من قدر كبير من سلطة الإلزام والإرغام والتقييد القهري، بل إن هذه النماذج غيَّرت من طبيعتها، وصُنِّفت من جديد، وكأن الأمر عملية جرد

بالبضائع الموجودة مع أسعارها وأدوارها الفردية. فبدلاً من أن تسبق هذه النماذج سياسة الحياة وتؤطّر مسارها المستقبلي، فإنها تتبعها (وتصدر عنها) حتى تتشكّل، ثم تتشكل من جديد، وفق تحوّلات هذه السياسة وانعطافاتها وتقلّباتها، فقد انتقلت قوى الإذابة من «المنظومة» إلى «المجتمع»، ومن «السياسة» إلى «سياسة الحياة»، أو نزلت من المستوى الأعلى والأكبر (الماكرو) للعيش الاجتماعي إلى المستوى الأدنى والأصغر (الميكرو).

وعليه فإن حداثتنا الغربية نسخة يطغى عليها الطابع الفردي والطابع الخاص. ومن ثَمّ فإنّ عبء صياغة النماذج ومسؤولية الفشل إنما يقعان في الأصل على كاهل الفرد. وهكذا جاء دور نماذج التفاعل والاعتماد المتبادل، وآن الأوان لإذابتها وصهرها. فهي الآن سهلة لينة إلى حدّ لم تعهده الأجيال الماضية ولم تتصوّره، لكنها مثل كل الموائع لا تحتفظ بأشكالها وقتاً طويلاً. فما أيسر أن نضعها في شكل ما من أن نُبقي عليها في شكل ما. فالمواد الصلبة تُفرَّغ في قالب مرة وللأبد، أما الإبقاء على الموائع في شكل ما فيتطلب عناية كبيرة ويقظة دائمة وجهداً دؤوباً، ولا يضمن كل ذلك نجاح المحاولة!

ليس من الحكمة أن ننكر التغير العميق الذي أحدثه مجيء «الحداثة المائعة» في الوضع الإنساني أو حتى أن نستهين به. فالبنية النظامية انتبذت مكاناً قصياً يتعذّر الوصول إليه، والوضع الراهن لسياسة الحياة يفتقر إلى بنية محددة وتطغى عليه السيولة، كل ذلك يغيّر الوضع الإنساني على نحو جذري، كما يدعو إلى إعادة النظر في المفاهيم القديمة التي طالما كانت تؤطّر لسرديات الوضع الإنساني. إن هذه المفاهيم، مثل الزومبي، ميتة وحية في آن، والقضية العملية التي نحن بصددها تتمثل في إمكانية بعث هذه المفاهيم بعد موتها، وإن أخذت شكلاً جديداً أو تجسّدت في صور جديدة، وإن تعذر كل ذلك، فكيف نستعد لسقوطها ودفنها على الوجه اللائق؟

هذا الكتاب الذي بين أيدينا يدور حول هذا السؤال من خلال تناول خمسة مفاهيم أساسية تتمحور حولها السرديات المعهودة للوضع الإنساني: التحرر، والفردية، والزمان/المكان، والعمل، والجماعة. ويستكشف الكتاب تجليات هذه المفاهيم، وما لها من معان وتطبيقات عملية، وإن اتسم

هذا الاستكشاف بطابع الشذرات والقراءات الأولية، على أملٍ بألا نخسر نفع هذه المفاهيم في أثناء تخلصنا من ضررها.

تعني الحداثة أشياء كثيرة، ويمكن تحديد قدومها وتطورها بتحديد معالم كثيرة ومختلفة على طريقها. بيد أن أحد معالم الحياة الحديثة يتصدر المشهد، ربما باعتباره «الاختلاف الذي يصنع الاختلاف»، أي باعتباره السمة الرئيسة التي تصدر عنها السمات الأخرى كافة. تلك السمة الرئيسة تتمثل في العلاقة المتغيرة بين الزمان والمكان، فالحداثة تبدأ حالما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض؛ إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين للاستراتيجية والفعل. وهي تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كانا عليها على مدار قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحداثة، عندما كانا يتلاحمان ويتشابكان بحيث يتعذر التمييز والفصل بينهما داخل التجربة المعيشة، وعندما كانت تربطهما عروة وثقى يبدو أنها لا تنفك أبداً. في الحداثة، الزمن له تاريخ بفضل ما يحظى به من «طاقة استيعابية» تتوسع على الدوام، طاقة تبسط الأرض وتسمح وحداتها الزمنية «بالمرور» أو «العبور» أو «التغطية» أو «فتح البلاد»، ويظفر الزمن بتاريخ إذا صارت سرعة الحركة عبر المكان مسألة تتعلق بألمعية الإنسان وخياله وقدرته على تدبير الأمور (على النقيض من المكان الذي يفتقر بطبيعته إلى المرونة وقابلية المد والانكماش).

عند الحديث عن العلاقة بين الزمان والمكان، تفترض فكرة السرعة (بل فكرة زيادة معدل السرعة) قابلية التحوّل والتبدل، فلا معنى مطلقاً للسرعة ما لم تكن هذه العلاقة قابلة حقاً للتغيّر والتبدّل، ولا معنى لها إن كانت سمة لواقع غير إنساني وما قبل إنساني، وليس بالأحرى مسألة تتعلق بعزيمة الإنسان وقدرته على الابتكار، ولا معنى لها ما لم تتجاوز النطاق الضيق للتنويعات التي طالما قيدت بها الأدوات الطبيعية للحركة (أرجل الإنسان أو الخيل) حركة الأجسام في أزمنة ما قبل الحداثة. فما إن صارت المسافة المقطوعة في وحدة زمنية تعتمد على التكنولوجيا ووسائل النقل الاصطناعية، صار من الممكن من حيث المبدأ تجاوز كافة حدود سرعة الحركة القائمة والموروثة. فالسماء وحدها (سرعة الضوء كما اتضح فيما بعد) صارت هي

المنتهى، وكانت الحداثة محاولة متواصلة تتزايد سرعتها ولا يمكن إيقافها وهي تحاول الوصول إلى السماء.

اكتسب الزمن الحديث مرونة جديدة وطاقة استيعابية توسعية، ولذا صار في المقام الأول سلاح غزو المكان. ففي الصراع الحديث بين الزمان والمكان، أدّى المكان دور الطرف الضخم الصلب الهامد ثقيل الحركة، وشنّ حرب خنادق دفاعية باعتباره عائقاً أمام الفتوحات المرنة التي يحققها الزمن. أما الزمن فكان يؤدّي دور الطرف المفعم بالحركة والنشاط في أرض المعركة، فكان يبادر دوماً بالهجوم، وكان القوة التي تُغِير وتغزو وتستعمر. ورويداً رويداً صارت سرعة الحركة وتوافر وسائل أسرع للحركة الأداة الأساسية للسلطة والسيطرة.

استخدم ميشال فوكو تصوير البانوبتيكون (Panopticon) أو السجن الذي يمكن فيه «مراقبة الجميع» عند جيريمي بنتام باعتباره الصورة المجازية الأصلية للسلطة الحديثة. ففي البانوبتيكون، يتقيد النزلاء بالمكان ويُمنعون من أشكال الحركة كافة، محبوسين بين جدران سميكة غليظة شديدة الحراسة، في أسِرَّتهم أو زنازينهم أو مقاعد عملهم، فلا يمكنهم أن يتحركوا لأنهم مُراقَبون، وهم مضطرون إلى التزام أماكنهم المحددة في الأوقات كافة لأنهم لا يعلمون، ولا سبيل لهم إلى أن يعلموا، أين حُراسهم في هذه اللحظة، هؤلاء الحراس الذين ينعمون بحرية الحركة كما يشاؤون.

إن ما ينعم به المراقِبون من سهولة الحركة وانسجامها هو ما كفل سيطرتهم. أما «تقييد» النزلاء بالمكان فكان أمراً مكفولاً إلى أبعد الحدود، وكان يستعصي كسره أشد استعصاء أو فكّه عن الروابط المتنوعة التي تقضي بتابعيتهم وإخضاعهم، فالسيادة على الزمن كانت السر الذي تكمن فيه قوة الرؤساء، إذ كانت استراتيجيتهم الأساسية في ممارسة السلطة تتمثّل في شل حركة مرؤوسيهم في المكان بإنكار حقهم في الحركة وبتنميط إيقاع الزمن الذي يضطرون إلى الإذعان له، فَبُنيَ هرم السلطة من السرعة وتوافر وسائل النقل وما يتبع ذلك من حرية الحركة.

كان البانوبتيكون نموذجَ الارتباط المتبادل والمواجهة بين طرفي السلطة. واندمجت استراتيجيات الرؤساء الخاصة بحماية خاصية عدم الثبات وتنميط

تدفق الزمن الذي يعيشه مرؤوسوهم، لكن هذا الارتباط انطوى على مفارقة. فالدور الثاني وضع قيوداً على الأول؛ إذ قيَّد «القائمين على أعمال التنميط» بالمكان الذي تتقيد فيه موضوعات تنميط الزمن. وهكذا لم ينعم القائمون على أعمال التنميط بحرية الحركة المثالية؛ إذ لم يكن لديهم فرصة في واقع الأمر ليؤدوا دور «المُلاك الذين لا يقيمون على أملاكهم ومزارعهم».

ثمة عيوب أخرى يعانيها البانوبتيكون؛ وهي استراتيجية باهظة الثمن؛ ذلك لأن غزو المكان والالتزام بتبعاته والإبقاء على نزلائه داخل الحيّز الذي يخضع للمراقبة والتحكم يستولد نطاقاً واسعاً من الأعمال الإدارية الثقيلة الباهظة، فثمة بنايات لا بد من تشييدها والحفاظ عليها في شكل جيد، وثمة مراقبون محترفون لا بد من استئجارهم ودفع أجورهم، وثمة قدرة للنزلاء على العمل والبقاء لا بد من الاعتناء بها وضمان معاشها. وأخيراً، فإن الإدارة تعني، شاء المرء أم أبى، تحمل المسؤولية تجاه المصلحة العامة للمكان، حتى وإن كان ذلك في سبيل المصلحة الشخصية، كما أن المسؤولية هي الأخرى تعني التقيد بالمكان، إنها تتطلب الحضور والارتباط، على الأقل في شكل مواجهة دائمة وصراع عنيف.

صار كثيرون من المفكرين يتحدّثون عن «نهاية التاريخ» و«مابعد الحداثة» و«الحداثة الأخرى» و«الحداثة الفائقة» وما إلى ذلك من المقولات تعبيراً عن حدسهم بوقوع تغيير جذري في منظومة العيش المشترك وفي الظروف الاجتماعية التي تُدار فيها سياسة الحياة هذه الأيام. إن ما يدفع هؤلاء المفكرين إلى هذا الحديث يتمثّل في أن الجهد الطويل الذي بُذل من أجل زيادة معدل سرعة الحركة قد وصل الآن إلى «حدّه الطبيعي». فالسلطة يمكن أن تتحرك مع سرعة الإشارة الإلكترونية، ومن ثَمّ فإن الزمن الذي تتطلبه حركة مكوناتها الأساسية جرى اختزاله في آنيتها ولحظيتها. واقع الأمر أن السلطة صارت تتجاوز حدود البلد الذي يقيم فيه المرء؛ فلم تعد المقاومة تُقيِّد السلطة التي يبديها المكان أو حتى تحمل تلك السلطة على التأخر والبطء (ربما يمثّل اختراع الهواتف المحمولة «ضربة قاضية» رمزية تلقاها التعويل على المكان؛ إذ إن توافر تجويفةٍ كهربائيةٍ يستمدُ الهاتف منها الكهرباء ليس ضرورياً لأمر يُعطى ويُنفذ، فلم يعد موضع صاحب الأمر مهماً؛ والاختلاف بين «قريب» و«بعيد»، أو بين البرية والمكان الذي يسوده

التحضر والنظام، قد أُلغي تقريباً). وقد أعطى هذا أصحاب السلطة فرصة لم يسبق لها مثيل حقاً؛ ذلك لأن العناصر الثقيلة المزعجة التي تتألف منها سلطة البانوبتيكون يمكن الاستغناء عنها والتخلص منها. فمهما كانت طبيعة المرحلة الحالية في تاريخ الحداثة، فإنها أيضاً، وربما في المقام الأول، مرحلة مابعد البانوبتيكون الذي كان يستلزم الوجود الدائم للمسؤولين «هناك» و«على مقربة» من الحدث، في برج المراقبة. أما أهم شيء في علاقات السلطة في مرحلة مابعد البانوبتيكون فيتمثّل في أنّ القائمين على تشغيل أدوات السلطة التي يتوقف عليها مصير من هم أقل منهم سرعة في تغيير أوضاعهم داخل هذه العلاقة قد صار بوسعهم أن يهربوا في أية لحظة إلى مدى يتعذر الوصول، من خلاله، إلى المحجوبية المطلقة.

نهاية البانوبتيكون علامة على نهاية عصر الارتباط المتبادل، بين الرؤساء والمرؤسين، ورأس المال والعمل، والقادة وأتباعهم، والجيوش المتحاربة. فالأسلوب الأمثل للسلطة في هذه الأيام هو الهروب والإفلات والإغفال والاجتناب والرفض الفعال لكل تقيد بالمكان وما يترتب عليه من آثار تعوق سهولة الحركة، ولا سيما بناء النظام، والحفاظ عليه، وتحمل تبعاته وعواقبه، ووجوب تحمل تكاليف كل ذلك.

هذا الأسلوب الجديد للسلطة تجلّى بكل وضوح في الاستراتيجيات التي وظّفها المُغيرون في حرب الخليج وحرب يوغوسلافيا. فقد استوقف التلكُّؤ في نشر قوات برية في أثناء الحرب الأنظار ولفت الانتباه، ومهما انطوت عليه التفسيرات والتوضيحات الرسمية، فإن هذا التلكُّؤ لم تُمِله فقط متلازمة «الأكفان البلاستيكية» التي حظيت بدعاية واسعة آنذاك.

واجه الدخول في معركة برية تحفظات لا تعود في آثارها العكسية الممكنة إلى السياسة الداخلية فحسب، بل أيضاً (وربما بالأساس) إلى انعدام جدوى المعركة البرية تماماً، بل وإلى إمكانية إحداثها نتائج مضادة لأهداف الحرب. ذلك لأن غزو الأرض وما يصاحبه من تبعات إدارية وتصريف للأمور كان غائباً عن أهداف الأعمال العسكرية، بل كان احتمالاً لا بد من اجتنابه بكل السبل ورفضه باعتباره يمثل «أضراراً جانبية للحرب الدائرة» تصيب هذه المرة القوة المُغيرة نفسها.

الضربات التي تشنها الطائرات الحربية الخفية والصواريخ «الذكية» الموجهة ذاتياً إنما هي ضربات مفاجئة تختفي في لمح البصر ولا تُعرف أماكن انطلاقها. هذه الضربات حلّت محلّ التقدّم الذي كان جنود المدفعية يحرزونه على الأرض والجهد الذي كان يُبذل في إخراج العدو منها وانتزاعها منه، أي الاستيلاء على الأرض التي يملكها العدو ويسيطر عليها ويديرها. فلم يعد المهاجمون يرغبون بكل تأكيد بأن يكونوا «آخر من يبقى في ساحة القتال» بعد هروب العدو وهزيمته، وبذلك كانت القوة العسكرية واستراتيجية الحرب القائمة على مبدأ «اضرب واهرب» إرهاصاً ونذيراً بالأخطار الكبيرة التي ينطوي عليها النموذج الجديد للحرب في عصر الحداثة السائلة ولم يعد الغرض من الحرب غزو أراضٍ جديدة، بل تحطيم الجدران التي تعوق تدفق القوى العالمية السائلة الجديدة، بمعنى إخماد نيران الرغبة التي تدور في رأس العدو بأن يضع قواعد اللعبة، ويفتح فضاءات ما زالت محجوبة ومحاطة بالمتاريس والأسوار فيما يتعلق بقواعد اللعبة التي تحكم السلطة غير العسكرية. ويمكننا القول إن الحرب في هذه الأيام (كما يقول كلاوزفيتز في عبارته الشهرة) تبدو إلى حد كبير «ترويجاً للتجارة العالمية الحرة بطرق أخرى».

ويذكرنا جيم ماكلافلين في دورية **السوسيولوجيا**، (١/ ٩٩) بأن مجيء العصر الحديث كان يعني، من بين أشياء أخرى، الهجوم النظامي الذي يشنه «أهل الاستقرار»، الذين يميلون في حياتهم إلى عدم التنقل، على الشعوب البدوية وأسلوب حياتها القائم على الترحال، فهو أسلوب يتعارض أيما تعارض مع انشغال الدولة الحديثة البازغة بمسألة الأرض والحدود. فكان بوسع ابن خلدون أن يمدح عيشة البداوة التي تُقرّب الناس من الخير أكثر من أهل الاستقرار لأنهم بعيدون أكثر عن العادات الشريرة التي تفشت في قلوب أهل الاستقرار. ولكن جاء السعي المحموم وراء بناء الأمة، والأمة/الدولة الذي بدأ بعد ذلك بقليل في جد وعزم شديدَيْن في كل أنحاء أوروبا ليضع فكرة «الأرض» بإحكام فوق فكرة «الدم» عندما كان يؤسس هذا النظام الجديد، وعندما كان يُشرِّع ما للمواطنين من حقوق وما عليهم من واجبات. أما البدو الذين استخفوا باستغراق أهل التشريع في الاهتمام بمسألة الأرض والمكان، ولم يبالوا تماماً بجهودهم المحمومة في سبيل رسم الحدود، فقد

وُضِعوا في خانة الأشرار الرئيسين في الحرب المقدسة التي شُنت باسم التقدم والحضارة. ولم تكتف «السياسة الزمنية» الحديثة بوضعهم في طائفة الكائنات البدائية الدونية التي تعاني «التخلف»، وتحتاج إلى إصلاح وتنوير كامليْن، بل إنها صنَّفتهم باعتبارهم كائنات متخلّفة تعيش «وراء الزمن»، وتعاني «تأخراً ثقافياً»، كائنات تتأخر وتتخبط على الدرجات السفلى لسُلّم التطور، في خطوات بطيئة لا تُغتفر، أو في تلكُّؤ وتردد سقيم يمنعها من صعود السلم واتباع «نموذج التطور الذي يصلح لكل زمان ومكان».

لم ينظر أحد، طوال العصر الحديث في مرحلة الصلابة، إلى العادات البدوية بعين الرضى والاستحسان، فكانت المواطنة والاستقرار في المكان يداً بيد، أما غياب «عنوان ثابت» و«الوجود من دون أن يكون المرء من رعايا الدولة» كانا يعنيان الاستبعاد من المجتمع الذي يمتثل إلى القانون الذي يحميه، وفي الغالب الأعم كان هذا يسبب للمذنبين التمييز القانوني، إن لم يكن الاضطهاد المرير. وما زال ذلك ينطبق على «الطبقة المعدمة» التي تخضع لأساليب التحكم القديمة التي يتسم بها البانوبتيكون (وهي أساليب لم تعد في الغالب الأعم الوسيلة المثلى لدمج معظم السكان وتعويدهم على النظام)، بينما نجد عصر التعظيم غير المشروط لعيشة الاستقرار على عيشة البداوة، وسطوة أهل الاستقرار على أهل الحركة، يتوقف الآن في بطء، إننا نشهد انتقامَ عيشة البداوة من مبدأ الاستقرار والوجود القُطري. وتشهد الحداثة في مرحلة الميوعة سيادة النخبة البدوية التي لا تتقيد بالمكان على الأغلبية المستقرة في مكانها. وصار إفساح الطريق للمرور البدوي وإخراج نقاط التفتيش الباقية من المشهد تدريجياً الغاية الكبرى للسياسة، وأيضاً الغاية الكبرى للحروب، وهي، كما أعلن كلاوزفيتز منذ زمن، ليست سوى «امتداد للسياسة» بطرق أخرى.

النخبة العالمية المعاصرة تتشكل وفق نموذج «مُلاك الأراضي القدامى الذين لا يقيمون على أملاكهم». ومن ثَم تستطيع هذه النخبة أن تحكم وتسود من دون أن تُثقل كاهلها بالأعباء المملة المتعلقة بالإدارة وتصريف الأمور ورعاية المحتاج أو برسالة «إخراج الناس من الظلمات إلى النور» و«إصلاح الأحوال»، وشن الحروب الصليبية الثقافية التي تبشّر بالتهذيب الحضاري والرقي الأخلاقي. فالانخراط النشط في حياة السكان التابعين لم

يعد أمراً ضرورياً. بل على النقيض من ذلك، ثمة حرص شديد على اجتناب مثل هذا الانخراط باعتباره عديم الجدوى وباهظ الكُلفة. ومن ثَمّ فإن صفة «الأضخم» لا تعني انعدام «الأفضلية» فحسب، بل تعني أيضاً غياب الحس العقلاني، فالآن الأصغر والأخف والأسهل حملاً ونقلاً هو علامة التطور و«التقدم». فالانتقال في خفة، وليس بالأحرى التقيد بالأشياء التي تعز على الإنسان لصلابتها وإمكانية الركون إليها، أي لوزنها الثقيل ومكانتها وما تمتلكه من متانة ومقاومة شديدة، هو الآن مغنم السلطة وذخرها. فإذا ما تثاقل الإنسان إلى الأرض وتقيّد بها، فليس هذا أمراً مهماً إذا كان من الممكن الوصول إلى هذه الأرض والاستغناء عنها عندما يحلو له في وقت قصير أو في لمح البصر، أما الإسراف في سرعة التقيد بها، وإثقال كاهل المرء بتعهدات وواجبات مُلزمة ربما يتضح أنه ضار بالتأكيد، ولا سيما عندما تظهر فجأة فرص جديدة في مكان آخر.

ربما راودت روكفلر الرغبة في التوسع في مصانعه وسككه الحديدية ومنصات التنقيب عن النفط، وتضخيم كل ذلك إلى أبعد الحدود، وامتلاك كل ذلك إلى أجل طويل في المستقبل (امتلاكه للأبد بمقياس الزمن الذي يعيشه المالك أو ورثته). أما بل غيتس فلا يشعر بندم عندما يرحل عن ممتلكات كان يُفاخر بها بالأمس. ذلك لأن السرعة المذهلة في التوزيع وإعادة التدوير وانقضاء عمر المنتج قبل الأوان وإغراق السوق بالبضائع بأسعار دون المستوى والاستبدال والإحلال هي ما تدر الربح هذه الأيام، وليس طول بقاء المنتج ومتانته المستديمة. ففي انعكاس ملحوظ لعادات دامت آلاف السنين، صار المتكبرون المتعجرفون هذه الأيام يحتقرون الأشياء التي تتسم بطول البقاء وينصرفون عنها، ويرعون الأشياء العارضة سريعة الزوال، بينما من هم في أدنى السُلم، يجاهدون بكل ما أوتوا من قوة لإجبار ممتلكاتهم الحقيرة الهشة سريعة الزوال على أن تبقى زمناً أطول وأن تؤدي غرضها على الدوام. هذان الطرفان يلتقيان في أيامنا هذه في الغالب الأعم في جهتيْن متقابلتيْن من الأماكن المخصصة لدفع المبالغ المطلوبة في أثناء انعقاد بيع الأشياء التي لم يعد المرء بحاجة إليها أو في أثناء مزادات السيارات المستعملة.

إن تفكك الشبكة الاجتماعية، أي تداعي قوى الفعل الجمعي المؤثرة،

يُنظر إليه غالباً بقدر كبير من القلق، ويبكيه البعض باعتباره «أثراً جانبياً» للخفة والميوعة الجديدة لسلطة تتسم بسرعة متزايدة من الزوال والروغان والتحوّل والتملص والحركة، بيد أن التفكك الاجتماعي شرط لهذا الأسلوب الجديد للسلطة بقدر ما هو نتيجة له، فهو يتخذ من فك الارتباط وفن الهروب أدوات أساسية له. فحتى تنعم السلطة بحرية التدفق والجريان، لا بد من أن يخلو العالم من السياجات والموانع والحدود الحصينة ونقاط التفتيش المنيعة، فأية شبكة كثيفة ومتينة من الروابط الاجتماعية، ولا سيما الشبكة المتينة التي تضرب بجذورها في المكان الذي تقيم فيه، تمثل عائقاً لا بد من إزالته من طريق السلطة. فالقوى العالمية عازمة على تفكيك مثل هذه الشبكات في سبيل الميوعة المستمرة المتنامية، وهذا هو سر قوتهم وضمان غلبتهم. إن سرعة هذه الشبكات والروابط الإنسانية وسرعة تفتتها وسرعة زوالها وسرعة انكسارها وتعليقها «حتى إشعار آخر» هي ما تسمح أصلاً لهذه القوى العالمية بأن تفعل ما تفعل، فلو أن التيارات المتشابكة للنظام العالمي استمرت من دون أن يعتريها فتور أو وهن لتشكل الرجال والنساء من جديد وفق وحدة الجزيء الإلكتروني، ذلك الاختراع العظيم في العصر الذهبي ألهم السيبرنيطيقا أو علم الضبط والاتصال العصبي الذي عدّه الناس آنذاك رسول المستقبل: فيشة أو قابس على المقبس تصارع هنا وهناك في بحث يائس عن تجويفات كهربائية تستقر فيها. بيد أنه في العصر التالي الذي بشَّرت به الهواتف المحمولة، ستصير التجويفات الكهربائية في أغلب الظنّ موضة قديمة مهجورة لا تروق الذوق وتُعرض للبيع بكميات متناقصة وبجودة تتهاوى يوماً بعد يوم. ففي أيامنا هذه، يغدق ممدو الطاقة الكهربائية الثناء على مميزات الاتصال بشبكاتهم ويتنافسون من أجل الحصول على رضى الراغبين في تجويفات كهربائية. لكن على «المدى الطويل» (بصرف النظر عما تعنيه كلمة «المدى الطويل» في عصر اللحظة الآنية) سترحل التجويفات الكهربائية في أغلب الظن، وسيحلّ محلها بطاريات قابلة للاستعمال مرة واحدة يشتريها المرء بنفسه من المحلات ومن عروض في كل الأكشاك بالمطارات، وفي كل محطة خدمات على الطرق السريعة والطرق العامة.

ويبدو ذلك واقعاً مريراً يتماشى والحداثة السائلة، إنه واقع يلائم أو يحل محل المخاوف التي سجلتها كوابيس على شاكلة الكوابيس المفزعة التي عرضها جورج أورويل وألدوس هكسلي في أعمالهما الأدبية.

حزيران/ يونيو ١٩٩٩

الفصل الأول

التحرر

قبيل نهاية «العقود المجيدة الثلاثة» التي تلت الحرب العالمية الثانية، وشهدت نمواً وتحصيناً غير مسبوق للثروة والأمن الاقتصادي في الغرب المُترف، شكا هربرت ماركوز هذه العقود قائلاً:

فيما يتعلق بأيامنا هذه والوضع الذي نعيشه، أعتقد أننا نواجه وضعاً جديداً كل الجِدة في التاريخ؛ إنه وضع يتطلب منا أن نتحرر من مجتمع قوي وثري وفعّال إلى حدّ كبير، فالمشكلة التي نواجهها تتمثّل في حاجتنا إلى التحرر من مجتمع يطور إلى حدّ كبير حاجات الإنسان المادية، بل والثقافية، مجتمع، إذا جاز التعبير، يُوصِّل بضائعه إلى قطاع ضخم ومتزايد من السكان، وهذا يعني ضمناً أننا نواجه التحرّر من مجتمع يبدو فيه التحرير بلا قاعدة جماهيرية[1].

السعي وراء التحرّر، أي طلب «التحرير من المجتمع» لم يمثّل «استحبابه» و«وجوبه» مشكلة. بل كانت المشكلة ـ مشكلة المجتمع الذي «يوصِّل» البضائع ـ تتمثّل في عدم وجود «قاعدة جماهيرية» لهذا التحرير. فببساطة توجد قلة من الناس ممن يرغبون في التحرّر، بل ثمة قلّة قليلة على استعداد لتحقيق هذه الرغبة، ولا يكاد يوجد أحد من هؤلاء أو أولئك على يقين تام بالاختلاف بين «التحرّر من المجتمع» والوضع الذي يعيشونه بالفعل.

(١) Herbert Marcuse, "Liberation from the Affluent Society,"
نقلاً عن:
Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner, eds., *Critical Theory and Society: A Reader* (London: Routledge, 1989), p. 277.

الفعل «يُحرِّر» يعني حرفياً أن نُطلق سراح الأشياء من القيود والأغلال التي تعوق الحركة أو تعترضها، ومن ثَم الشعور بحرية الحركة أو الفعل. أن» تشعر بالحرية» يعني أنك لا تعاني أية عقبات أو عوائق أو مقاومة أو أية موانع أخرى للحركة التي تريدها أو يمكن أن تتصور أنك ترغب في القيام بها في المستقبل. وكما يقول آرثر شوبنهاور: «الواقع» يخلق فعل الإرادة؛ فاللامبالاة الشديدة التي يُبديها العالم تجاه إرادتي، ذاك التلكؤ الذي يُظهره العالم في الخضوع إلى إرادتي، هو ما يرتد في إدراك العالم «واقعاً» - يفرض القيود، ويضع الحدود، ويقاوم حركة الوجود. أن تشعر أنك متحرر من القيود، وأنك حر أن تفعل ما تشاء، يعني الوصول إلى توازن بين الرغبة والخيال والقدرة على الفعل. والمرء يشعر أنه حر طالما أن الخيال لا يتجاوز الرغبات الفعلية، وطالما أن الخيال والرغبة لا يتجاوزان القدرة على الفعل، ومن ثَمّ ربما يتحقّق التوزان ويدوم من دون خلل بطريقتين مختلفتين، إما بالحد من الرغبة أو الخيال أو كلاهما معاً والتخلص من أحدهما أو كلاهما معاً، أو تعظيم قدرة المرء على الفعل. وما إن يتحقّق التوزان، ويظل على تمامه وكماله، فإن «التحرر» لا يكون إلا شعاراً فارغاً تعوزه قوة الدافعية.

هذا المعنى يُجيز لنا أن نفرق بين الحرية «الذاتية» والحرية «الموضوعية»، وكذلك بين الحاجة الذاتية إلى التحرر والحاجة الموضوعية إلى التحرر. فربما أحبط شيء ما إرادة التطور أو لم يسمح لها بأن تظهر أصلاً (على سبيل المثال «مبدأ الواقع» الذي يؤثر تأثيراً عظيماً، كما يرى سيغموند فرويد، في رغبة الإنسان في المتعة والسعادة) فالمقاصد، سواء أكانت حقيقية أم مجرد خيالات، تتضاءل بحيث تنحصر في حجم القدرة على الفعل، ولا سيما القدرة على الفعل العقلاني، وربما تنجح في مسعاها. أو ربما يوجِد استغلال مباشر للمقاصد، نوع من «غسيل المخ»، بحيث لا يكون بوسع المرء أن يختبر القدرة «الموضوعية» على الفعل، فضلاً عن اكتشاف هذه المقاصد أصلاً، ومن ثَمّ فإنه يجعل الطموحات دون مستوى الحرية «الموضوعية».

التفرقة بين الحرية «الذاتية» والحرية «الموضوعية» فتحت صندوق باندورا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، إنه صندوق يعج بالقضايا المثيرة التي تدور

حول فكرة «المظهر عكس الجوهر»، إنها قضايا على درجات متفاوتة من الدلالة الفلسفية والأهمية السياسية الكبرى، وإن كانت جميعها عظيمة الشأن. إحدى هذه القضايا تتمثّل في الاحتمال بأن ما يعتقد الإنسان أنه حرية ليس حرية على الإطلاق في واقع الأمر، أي إن الناس ربما ترضى بنصيبها حتى وإن كان نصيبها أبعد ما يكون عن الرضى «الموضوعي»، فيرتضون العيش في عبودية، وهم يشعرون أنهم أحرار، ومن ثَم لا تراودهم أية رغبة فى تحرير أنفسهم، ومن ثَم يتركون أو يحطمون الفرصة التي تجعلهم أحراراً بمعنى الكلمة. والنتيجة المترتبة على هذه الإمكانية هي الافتراض بأن الناس ربما لا يحسنون تقدير المأزق الذي يعيشونه، وأنه يجب إجبارهم أو ترويضهم بلطيف الكلام، أي هدايتهم في كلتا الحالتين، حتى نحملهم على الإحساس بالحاجة إلى أن ينعموا بحرية «موضوعية» وأن يشحذوا همتهم وشجاعتهم للكفاح من أجلها.

لكن ثمة توجس أكثر سوداوية يزعج الفلاسفة؛ وهو أن الناس ربما لا يحبذون ببساطة أن يكونوا أحراراً، وأن يضيق صدرهم بإمكانية التحرر، خشية المصاعب والآلام التي ربما تجلبها ممارسة الحرية.

أولاً: الحرية: نعمة ونقمة

في نسخة ألمانية منتحلة عن القصة الشهيرة التي وردت في ملحمة الأوديسا بعنوان: **أوديسيوس والخنازير: الحضارة وأوجاعها** (*Odysseus und die Schweine: Oder Das Unbehagen an der Kultur*)، يذهب ليون فويتشفاغنر إلى أن البحّارة الذين سحرتهم سيرسي وحوَّلتهم إلى خنازير استحبّوا وضعهم الجديد ورغبوا فيه، وقاوموا بشدة محاولة أوديسيوس فكّ سحرهم وإعادتهم إلى هيئتهم البشرية. فعندما أخبرهم أوديسيوس أنه وجد أعشاباً قادرة على طرد اللعنة وأنهم سيعودون بشراً مرة أخرى في وقت قريب، أووا إلى ركن شديد في سرعة لم يستطع المنقذ المتحمس أن يضاهيها، لكن أوديسيوس استطاع في نهاية الأمر أن يُوقع أحدهم في الفخ، وما إن دلكه ودعكه بالعشب العجيب حتى أخرج جلد الخنزير الخشن إلبينورز، وهو، كما يقول فويتشفاغنر، بحسب جميع الروايات، بحار بسيط عادي «مثل غيره من البحارة»، فلم يكن ذا شأن عظيم في المصارعة أو الذكاء، وقد يُقال عن

إلبينورز «الذي أُعيدت له حريته» كل شيء إلا أن يُقال إنه شكر نعمة تحرّره، بل إنه هاجم «مُحرِّرَه» في غضب شديد قائلاً:

ها أنت عُدت أيها الوغد، أيها الدخَّال فى شؤون الغير؟ عُدت ثانية لتزعجنا وتنغّص علينا، تريد مرة أخرى أن تُعرِّض أجسادنا لأخطار وتضطرنا إلى اتخاذ قرارات جديدة دوماً؟ لقد كنتُ في غاية السعادة، كنت أتمرّغ فى الوحل والتراب، كنت أتشمس في ضوء الشمس، كنت أغلف الطعام غلفاً، وأعب الشراب عبّاً، كنت أقبع وأنخر، كنت متحرراً من التأمل والتردد: «ماذا أفعل: هذا أم ذاك»؟ لِمَ أتيت؟! أجئت لتعيدني مرة أخرى إلى هذه الحياة الكريهة المقيتة التي كنت أحياها من قبل؟

هل التحرر نعمة أم نقمة؟ هل هو نقمة متخفّية فى صورة نعمة؟ أم نعمة نخشى أن تكون نقمة؟ مثل هذه الأسئلة كانت تشغل المفكرين طوال أغلب فترات العصر الحديث الذي وضع «التحرر» على قائمة أجندة الإصلاح السياسي والحرية على قائمة القيم التي يدعو إليها. فقد اتضح تماماً أن الحرية تأخرت في الوصول، بينما تلكّأ في الترحيب بها من أريد لهم أن ينعموا بها، ولهذه الأسئلة طريقتان في الجواب: فأما **الأولى** فترتاب في استعداد «العامة والدهماء» للحرية. وكما يقول الكاتب الأمريكي هربرت سباستيان آغار في كتابه **آن آوان العظمة**: «الحقيقة التي تجعل الناس أحراراً هي في الغالب الأعم الحقيقة التي لا يفضل الناس أن يسمعوها»[٢]. وأما **الثانية** فتميل إلى القبول بأن الناس على صواب عندما يرتابون من الفوائد التي ربما تجلبها لهم الحريات المعروضة.

الإجابات عن الطريقة الأولى تثير الشفقة، من حين لآخر، على من تعرضوا للتضليل والخداع والغش حتى استسلموا وتخلّوا عن فرصتهم في الحرية، أو تثير الازدراء والغضب الشديد من «الكتلة الكبيرة» التي لا تريد الاضطلاع بالمسؤوليات والتبعات التي تصاحب الاستقلال الأصيل وتوكيد الذات. وتنطوي شكوى ماركوز على خليط من الاثنين، فضلاً عن محاولة لإلقاء تبعة التصالح البيّن للعبيد مع عبوديتهم على باب الثراء ورفاهية

(٢) Herbert Sebastian Agar, *A Time for Greatness* (London: Little, Brown, 1942).

العيش. خطابات شهيرة أخرى على شاكلة هذه الشكاوى تجلّت فيما يسمّى «دمج المستضعفين في آمال الطبقة البرجوازية» (فيستبدلون «الوجود» «بالتملك»، «والفعل» «بالوجود» باعتبارهما القيم الأسمى)، فضلاً عن «الثقافة الجماهيرية» (وهي تدمير جمعي للعقل تتسبب فيه «صناعة الثقافة» التي تغرس تعطشاً للترفيه والمتعة في المكان الذي ينبغي أن يشغله، كما يقول لسان حال ماثيو أرنولد: «الرغبة في الجمال والذكاء، والرغبة في جعلهما يدومان ويسودان»).

وأما الإجابات عن الطريقة الثانية فتذهب إلى أن تلك الحرية التي يهيم في مدحها دعاة التحرر ليست، على النقيض من تأكيداتهم، ضماناً للسعادة، فأغلب الظن أنها ستأتي ببؤس وشقاء يفوق الفرح. ومن هذا المنظور، يُخطئ دعاة التحرر عندما يحزنون، كما يفعل ديفيد كونواي[٣]، ويؤكدون مبدأ هنري سيدجويك الذي يقول إن السعادة العامة تأتي على أكمل وجه وأحسنه إذا ما غرسنا في نفوس الشباب البالغين «التوقع بأن كل واحد منهم سيُترك إلى قدرته على تدبير أموره وقضاء حوائجه»، أو مبدأ تشارلز موراي[٤] الذي أخذ يتغنّى بالسعادة التي تلازم الأشخاص الذين يبحث كل واحد منهم عن مبتغاه: «ما يملأ حدثاً ما بالرضى هو أنك فعلته . . . بمسؤولية حقيقية تقع على عاتقك، وأن قدراً كبيراً من ثمرة الفعل من إسهامك». «أن يُترك المرء إلى قدرته على تدبير أموره» إنما هي حالة تنذر بالعذاب الذهني والمعاناة النفسية الناجمة عن التردد في اتخاذ القرارات، بينما «المسؤولية التي يحملها المرء على عاتقه» تنذر بخوف يشل الحركة، وبإحساس بالمخاطرة والفشل من دون الحق في استئناف الحكم والمطالبة برفع المظالم. وهذا لا يمكن أن يكون ما تعنيه «الحرية» حقاً، وإذا كان للحرية «الموجودة»، الحرية المعروضة، من معنى حقاً،

---

(٣) David Conway, *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal* (New York: St. Martin's Press, 1955), p. 48.

(٤) Charles Murray, *What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation* (New York: Broadway Books, 1997), p. 32.

انظر أيضاً تعليقات جيفري فريدمان ذات الصلة بالموضوع:

Jeffrey Friedman, "What's Wrong with Libertarianism," *Critical Review*, vol. 2, no. 3 (Summer 1997), pp. 407-467.

فلا يمكن أن يكون ضمان السعادة ولا غاية تستحق الكفاح من أجلها.

الإجابات عن الطريقة الثانية تصدر في الأصل عن الفزع الهوبزي [نسبة إلى توماس هوبز الفيلسوف الإنكليزي] الشديد غير المبرر من «الإنسان الطليق»، وهي تقوم على الافتراض بأن الذي يتحرّر من القيود الاجتماعية القهرية (أو لا يخضع لها أبداً في الأصل) إنما هو وحش من الوحوش وليس بالأحرى فرداً حراً. إن الفزع الذي تولده مثل هذه الإجابات إنما يصدر عن افتراض آخر مفاده أن غياب القيود الفعالة سيجعل الحياة شرسة وبهيمية وهشّة، ومن ثَمّ يمكن أن يُقال عن الحياة كل شيء إلا أن يقال إنها سعيدة. هذه الرؤية الهوبزية نفسها طرحها إميل دوركايم في فلسفة اجتماعية شاملة، وفيها تقوم «القواعد الاجتماعية» المعتدلة أو السائدة المدعومة بقوانين عقابية قاسية بالتحرير الفعلي للبشر الحقيقيين من العبودية التي تستقبحها النفس أشد استقباح وتخشاها أشد خشية، إنها عبودية لا تكمن في أي ضغط خارجي، بل في الداخل، في الطبيعة ما قبل الاجتماعية للإنسان أو الطبيعة التي لا تراعي قواعد الحياة الاجتماعية. إن القهر الاجتماعي في هذه الفلسفة إنما هو قوة الانعتاق والتحرر والأمل الوحيد للحرية الذي ربما يدور في خلد المرء. يقول إميل دوركايم:

الفرد يخضع للمجتمع، وهذا الخضوع شرط تحرره، فالحرية بالنسبة إلى الإنسان انعتاق من القوى الطبيعية الهوجاء العمياء، ويتحقّق ذلك بوضعها في مواجهة مع القوة العظيمة الذكيّة التي يملكها المجتمع، فيعيش الإنسان تحت حمايته، ويأوي إليه، وعندما يضع نفسه تحت جناح المجتمع، فإنه يجعل نفسه أيضاً، إلى حد ما، مستسلماً للمجتمع. بيد أن استسلامه يحرّره، فما من تناقض في ذلك(٥).

ما من تناقض بين الاستسلام والتحرر، بل ما من سبيل آخر إلى التحرر سوى «الاستسلام للمجتمع» واتباع معاييره. فالحرية لا يمكن أن ينالها المرء على الرغم من إرادة المجتمع، أما عاقبة التمرد على معاييره، حتى وإن لم

---

(٥) من: *Sociologie et philosophie* (1924).
وهنا نقلت من ترجمة أنتوني غدينز، في:
Emile Durkheim: Selected Writings, edited with introduction by Anthony Giddens (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972), p. 115.

يتحول المتمردون إلى وحوش على الفور ويفقدوا القدرة على الحكم على حالهم، إنما هي معاناة نفسية دائمة من التردد في اتخاذ القرارات، معاناة ترتبط بحالة من اللايقين فيما يتعلق بنيات الآخرين وأفعالهم، ومن شأنها أن تجعل حياة المرء جحيماً متواصلاً. فالنماذج والأنماط الروتينية التي تفرضها الضغوط الاجتماعية تعفي البشر من هذه المعاناة، وما دامت أنماط السلوك التي يمكن فرضها والتدريب عليها تتسم بالرتابة والانتظام، فإن المرء يعلم كيف يسلك معظم الوقت، وقلما يجد نفسه في موقف يخلو من معالم على الطريق، إنها مواقف تُتخذ فيها القرارات على مسؤوليته ومن دون معرفة تطمينية بتبعاتها وعواقبها، فتصير كل حركة محفوفة بمخاطر يصعب حسابها. ويصدر عن غياب القواعد، أو عدم وضوحها، حالة من اللامعيارية، وهي أسوأ مصير يمكن أن يلقاه الناس وهم يصارعون من أجل البقاء، فالقواعد تمنح القدرة كما تعطّلها، واللامعيارية ليست سوى نذيراً بتعطيل القدرة. فإذا تركت قوات تنظيم المعايير الساحات التي تدور عليها معارك الحياة، فلن يبقى سوى الشك والخوف، وكما قال إريك فروم في عبارات خالدة: عندما «يضطر كل فرد إلى أن ينطلق ويُجرِّب حظه»، عندما «يضطر إلى أن يسبح أو يغرق»، ينطلق السعي القهري وراء اليقين، ويبدأ السعي المندفع وراء «حلول» بوسعها أن «تحدّ من وعي الشك»، وعندها يكون كل شيء محلّ ترحيب ما دام يَعِد بأن «يتحمل مسؤولية اليقين»[٦].

يقول ريتشارد سينيت «الروتين له أضراره، لكن له منافعه أيضاً»، مذكّراً قرّاءه بالجدل القديم بين آدم سميث ودينيس ديدرو، فبينما حذّر سميث من العواقب الوخيمة التي يتسبّب فيها روتين العمل، لم يعتقد ديدرو بأنه يسبب الخزي أو يُحط من قدر المرء... بل إن أعظم وريث لديدرو في العصر الحديث، عالم الاجتماع أنتوني غيدنز، حاول أن يُبقي على رؤية ديدرو حية من خلال الإشارة إلى القيمة الأولية للعادة في الممارسات الاجتماعية ومعرفة الذات على السواء. ويتّسم موقف ريتشارد سينيت بالصراحة والوضوح عندما يقول: «أن نتخيل حياة ذات بواعث لحظية، حياة أفعال قصيرة الأجل، حياة خالية من أعمال روتينية حقيقية، حياة بلا عادات، إنما

(٦) Erich Fromm, *Fear of Freedom*, Routledge Classics (London: Routledge, 1960), pp. 51 and 67.

نتخيل في واقع الأمر وجوداً لا حاجة فيه إلى العقل»[٧].

لم تتطرف الحياة إلى درجة تجعلها في غير حاجة إلى العقل، وإنما وقع ضرر كبير. فأدوات اليقين كافة، بما في ذلك الأعمال الروتينية المبتكرة (التي لن تدوم طويلاً على الأرجح لتتحول إلى عادات، والتي ربما يبغضها الناس ويقاومونها إذا أظهرت علامة الإدمان) ليست سوى عُكازات العبقرية البشرية العرجاء وحِيَلها البارعة، بحيث تبدو وكأنها الشيء الحقيقي الأصيل ما دام المرء يأبى أن يفحصها بدقة متناهية. فكل يقين يأتي بعد «الخطيئة الأولى» المتعلقة بتفكيك عالم الواقع الذي يعجّ بالروتين ويعوزه التأمل والتدبر لا بد من أنه يقين مصنوع، يقين «مُفتعل» من دون خجل ولا مواربة، يقين مُثقل بوهن موروث يطبع القرارات التي يصنعها البشر. واقع الأمر أننا لم نعد نؤمن، كما يؤكد جيل دولوز وفليكس غاتاري، بالأسطورة التي تحكي عن قطع مكسورة، مثل قطع من تمثال قديم، تنتظر العثور على القطعة الأخيرة حصراً، بحيث يمكن أن نلصق جميع القطع مرة أخرى بالغراء من أجل خلق وحدة مماثلة تماماً للوحدة الأصلية، لم نعد نؤمن بالكليات الأزلية التي كانت موجودة من قبل، ولا بكلية نهائية تنتظرنا في لحظة ما مستقبلاً[٨].

ما قُطع بالسيف لا يمكن لصقه بالغراء وجمعه في وحدة مرة أخرى، فلا تأمل بأية كلية أو مستقبل أو ماضٍ، أنت أيها الإنسان الذي يدخل الحداثة المائعة آن الأوان أن تعلن، كما أعلن آلان تورين من قبل أن: «نهاية تعريف الكائن البشري بأنه كائن اجتماعي تتحدد هويته بمكانه في المجتمع الذي يحدد سلوكه وأفعاله»، فقد اتضح أن مبدأ الجمع بين «التعريف الاستراتيجي للفعل الذي لا يُوجَّه من قبل المعايير الاجتماعية» و«دفاع جميع الفاعلين الاجتماعيين عن خصوصيتهم الثقافية والنفسية» يمكن أن يوجد داخل الفرد، لا في المؤسسات الاجتماعية أو المبادئ ذات النزعة العالمية[٩].

---

(٧) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Nortonand Co., 1998), p. 44.

(٨) Giles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley (New York: Viking Press, 1977), p. 42.

(٩) Alain Touraine, "Can We Live Together, Equal and Different?," *European Journal of Social Theory*, vol. 1, no. 2 (November 1998), p. 177.

الافتراض الضمني الذي يؤكد هذا الموقف الجذري يقول إن أية حرية يمكن تصورها ويُرجى تحقيقها قد تحققت فعلاً؛ فلم يبق شيء نفعله يتعدّى ترتيب الأركان القليلة الباقية التي يعوزها النظام، وسد الفراغات القليلة، وهي مهمة لا بد من إنجازها بسرعة. فالرجال والنساء صاروا أحراراً كل الحرية، ومن ثَم يبدو أن أجندة التحرر قد انتهت. إن شكوى ماركوز وتحسّره على الجماعة الإنسانية المفقودة ربما يكونان تجلّيات لقيم تُعارض بعضها بعضاً، لكنها أيضاً ليست في وقتها الصحيح وغير مناسبة للعصر. فليس من الممكن إعادة غرس جذور ما استؤصلت جذوره ولا «استنهاض الناس» في سبيل مهمة التحرر التي لم تتحقّق إلى الآن. إن حيرة ماركوز وإشكاليته عفى عليهما الزمن لأن «الفرد» حصل بالفعل على كل الحرية التي ربما كان يحلم بها ويرجوها في حدود المعقول. فالمؤسسات الاجتماعية على درجة كبيرة من الاستعداد الفوري بأن تتنازل عن هموم التعريفات والهويات لمصلحة المبادرة الفردية، بينما يصعب إيجاد مبادئ عالمية تتمرد عليها، أما الحلم الذي يحتفي بفكرة الجماعة و«جمع ما انفصل عن جسد المجتمع» فربما لا يغير شيئاً من الحقيقة التي مفادها أنه في سبيل جمع ما انفصل عن جسد المجتمع لا توجد سوى أَسِرَّة فنادق صغيرة على الطريق العام، وأكياس نوم في المخيمات، وأرائك للمُحلّلين والمعلِقين. وأنه من الآن فصاعداً، ربما تكون الجماعات ـ المُفترضة أقرب منها إلى «المُتخيلة» ـ لا شيء سوى أدوات زائلة يقوم عليها لعب التحيز الفردي المتواصل بالانقطاع عن الغير، وليس ما للهويات من قوى التعريف والتحديد.

ثانياً: تحولات نقد المجتمع

يقول كورنيليوس كاستورياديس إن مشكلة المجتمع الذي نعيش فيه أنه توقف عن مساءلة نفسه. إنه مجتمع لم يعد يرى أي بديل عن نفسه، ومن ثَمّ تنصّل من الواجب الذي يحتّم عليه فحص صحة افتراضاته الصريحة والضمنية وتوضيحها وتبريرها (فضلاً عن إثباتها).

هذا لا يعني، مع ذلك، أن مجتمعنا قمع الفكر النقدي بحدّ ذاته، (أو ربما يقمع الفكر النقدي، ومن ثَمّ يمنع حدوث تقدم كبير)، فهو لم يجعل أعضاءه يتكتمون (أو يخشون) النقد والتعبير عنه، بل العكس هو الصحيح،

إن مجتمعنا، مجتمع «الأفراد الأحرار»، جعل نقد الواقع والسخط على «ما هو كائن» والتعبير عن هذا السخط، جزءاً إجبارياً وحتمياً من الحياة اليومية لكل عضو من أعضائه. وكما يُذكرنا أنتوني غيدنز دوماً، فإننا جميعاً منخرطون هذه الأيام في «سياسة الحياة»؛ فكلنا جميعاً «كائنات متدبرة»، نفحص بدقة كل خطوة نأخذها، وقلّما نرضى بنتائجها، ودوماً نرغب في تصحيحها، لكن هذا التدبّر، إلى حد ما، لا يتعدى الأخذ بالآليات التي تربط حركاتنا بنتائجها وتقرر محصلاتها، فضلاً عن الأسباب التي تجعل مثل هذه الآليات تعمل بأقصى سرعة وفاعلية. فربما نملك استعداداً طبيعياً نقدياً أعظم، و«جرأة» أشد، «وخصومة» ألد في نقدنا من تلك التي كانت لأسلافنا في حياتهم اليومية، لكن نقدنا، إذا جاز التعبير، «بلا أسنان»، فهو عاجز عن تفعيل الأجندة التي وُضعت للخيارات المتعلقة «بسياسة الحياة». فالحرية غير المسبوقة التي يوفرها مجتمعنا لأعضائه قد تحققت فعلاً، ولكن يصاحبها، كما حذرنا ليو شتراوس منذ زمن بعيد، عجز غير مسبوق.

يسمع المرء أحياناً الرأي الذي يقول إن المجتمع المعاصر (الذي يُقال له المجتمع الحديث الجديد أو مجتمع ما بعد الحداثة، مجتمع أولريش بيك «الحداثة الأخرى» أو ما أفضل أن أسميه «مجتمع الحداثة المائعة») لا يُرحب بالنقد. ويبدو أن هذا الرأي لا يدرك طبيعة التغير الحالي بافتراضه أن معنى «الترحيب» نفسه يظل على حاله من دون تغير عبر المراحل التاريخية المتعاقبة. واقع الأمر أن المجتمع الحديث أضفى على «الترحيب بالنقد» معنىً جديداً كل الجدة، وابتكر طريقة لاستيعاب الفكر والفعل النقديين، بينما ظلّ يحتفظ بحصانة من تبعات هذا الاستيعاب، ومن ثَمّ خرج سالماً من اختبارات سياسة النقاش العام، بل وازداد قوة لا ضعفاً.

مثل هذا «الترحيب بالنقد» الذي يتسم به المجتمع الحديث في شكله الحالي ربما يرتبط بنموذج المكان الخاص بتخييم القوافل وعربات الكارافان، فالمكان مفتوح لكل شخص يملك عربة كارافان وأموالاً كافية لدفع الأجرة. هناك يأتي الضيوف ويرحلون، ولا يكترثون كثيراً بالطريقة التي يُدار بها المكان، بشرط أن يكون قد خُصص للزبائن أماكن فسيحة تُمكّنهم من إقامة عرباتهم فيها، وأن المقابس أو التجويفات الكهربائية وصنابير الماء بحالة جيدة، وأن أصحاب العربات الذين يضعون عرباتهم عن قرب لا

يسببون ضوضاءً كثيرة، وأن يحافظوا على خفض الصوت الصادر من تلفزيوناتهم النقالة ومكبرات الصوت بعد حلول الظلام. هكذا يأتي المسافرون إلى المكان ببيوتهم الخاصة في عرباتهم بكامل الأجهزة التي يحتاجون إليها للإقامة، إقامة لفترة قصيرة على أي حال. ولكل مسافر وجهة خاصة وجدول زمني خاص. وما يريده المسافرون من القائمين على المكان ليس أكثر من (ولا أقل من) أن يُتركوا لحالهم ولا يتدخل أحد في شؤونهم. وفي مقابل ذلك، يَعِدُون بألا يتحدون سلطة القائمين على المكان، وأن يدفعوا الأجرة عندما يحين الأجل. وما داموا يدفعون، فإنهم أيضاً يطلبون. فلا يُظهِرون تساهلاً على الإطلاق عندما يدافعون عن حقوقهم في الخدمات الموعودة، مع أنهم يريدون أن تكون الأمور بحسب ما يشتهون، وتثور ثائرتهم إذا لم يُسمح لهم بذلك. فأحياناً يضجون بالشكوى ويطلبون خدمة أفضل، فإذا كانوا يمتلكون جرأة كافية، أسمعوا العالم ضجيجاً وصياحاً، وطالبوا بما يريدون بعزم وثبات، لعلهم يحصلون على ما يريدون. فإذا أحسوا أنهم أخذوا بقية الأجرة منقوصة أو وجدوا أن القائمين على المكان ليسوا عند وعودهم، فربما يشكون ويطلبون حقهم، لكن لن يخطر ببالهم أن يرتابوا في وجاهة الفلسفة التي يُدار بها المكان ويعترضوا عليها ويُعيدوا بحثها، أو حتى أن يتولوا مسؤولية إدارة المكان. وربما كان أقصى ما يفعلونه أن يعزموا ألا يبيتوا في هذا المكان أبداً مرة أخرى، وألا يوصوا أصدقاءهم به. وعندما يغادرون، كُلٌّ إلى وجهته، يظل المكان كما كان عليه قبل مجيئهم من دون أن يتأثر بمن عسكروا فيه، منتظراً وصول كتائب أخرى متوالية من المسافرين، وربما تتغير الخدمات المتاحة للحيولة دون الإعراب المتكرر عن التذمر والسخط مستقبلاً.

في عصر الحداثة السائلة، يتبع ترحيب المجتمع بالنقد نموذج المكان الخاص بتخييم قوافل الكارافانات، ففي الماضي نشأت النظرية النقدية في تجربة مغايرة للحداثة استحوذت عليها فكرة النظام، ومن ثَم كانت تقوم على غائية التحرر، وكانت نموذجاً مختلفاً تماماً، إنه نموذج البيت المشترك بما فيه من معايير قائمة على نظم إدارية، وقواعد يعتادها الناس، وتحديد للواجبات، وأداء يخضع للإشراف، وفي ذلك البيت تشكلت، بمبرر تجريبي وجيه، فكرة النقد. وبينما يُرحِّب مجتمعنا بالنقد وفق نموذج الترحيب

والضيافة الذي تقدمه ساحة الكارافانات للضيوف، فإنه لا يرحب مطلقاً وبأي حال من الأحوال بنقد على الطريقة التي يتبعها مؤسسو النظرية النقدية ويصرفون همهم إليها في نظريتهم. وبعبارة أخرى، ولكن بمصطلحات مماثلة، يمكننا أن نقول إن «نقداً على طريقة المُستهلِك» قد جاء ليحل محل سلفه الذي كان «على طريقة المُنتِج».

فبعكس الاعتقاد السائد، لا يمكن تفسير هذا التحول المصيري من خلال الإشارة إلى مزاج جماهيري متقلب فحسب، وتواصل فقدان شهية الإصلاح الاجتماعي، ورجوع مستمر عن الاهتمام بالمصلحة العامة وصور المجتمع الصالح، والتدني المتواصل للشعبية التي كانت تحظى بها المشاركة السياسية، أو الاحتفاء المتزايد بمبدأ اللذة ومقولة «أنا أولاً»، وإن كانت كل هذه الظواهر وما على شاكلتها من دون شك سمات بارزة حقاً للزمن الذي نعيش فيه، بيد أن أسباب التحوّل هي أعمق من ذلك؛ فهي تضرب بجذورها في التحول العميق للمجال العام بالذات، وفي الطريقة التي يعمل بها المجتمع الحديث ويحفظ بها دوامه.

الحداثة التي كانت هدفاً، وإطاراً معرفياً، للنظرية النقدية الكلاسيكية تبدو لمن يحلل الأمور في تأمل وتدبر مختلفة تماماً عن الحداثة التي تؤطّر حياة الأجيال الحالية. فهي تبدو «ثقيلة» (في مقابل الحداثة المعاصرة «الخفيفة»)؛ بل و«صلبة» (بخلاف الحداثة «المائعة» أو «السائلة» أو «المُسالة»)، ومُركزة (بعكس الحداثة «المنتشرة» أو «الشعرية»)، وشاملة (بخلاف الحداثة التي على شاكلة الشبكات).

تلك الحداثة الثقيلة/ الصلبة/ المركزة/ الشاملة التي عاصرتها «النظرية النقدية» الكلاسيكية كانت مُثقلة بالنزعة الشمولية. فكان المجتمع الشمولي القائم على التماثل الإجباري القسري الشامل يلوح في الأفق مُهدداً ومتوعداً على الدوام ـ باعتباره وجهة الوصول النهائية، أو قنبلة زمنية لا يكتمل إبطال مفعولها أبداً، أو روحاً شريرة لا يكتمل طردها أبداً. تلك الحداثة كانت عدواً لدوداً لكل من المصادفة والتعدد والغموض والشذوذ والخصوصية الثقافية، فشنت حرب ردع مقدسة على كل «حالات الشذوذ الخارجة عن المألوف»؛ وكان من المتوقع أن تكون الحرية الفردية والاستقلال الفردي

الخسائر الكبرى لهذه الحملة الصليبية. وكان من بين الأيقونات الأساسية لتلك الحداثة المصنع الفوردي [نسبة إلى هنري فورد]، ذلك المصنع الذي اختزل الأنشطة البشرية إلى رتابة مملة، وحركات مصممة سلفاً بوجه عام يجري تنفيذها بطريقة آلية دون تشغيل القدرات الذهنية، وحظر للتلقائية والمبادرة الفردية. ومن بينها أيضاً البيروقراطية، وهي قريبة على الأقل في نزوعها الطبيعي من النموذج المثالي عند ماكس فيبر، حيث تُودَع الهويات والروابط الاجتماعية عند الدخول في حجرة المعاطف مع الطواقي والشماسي والمعاطف، بحيث يمكن لمجموعة القوانين والأوامر أن تقود بمفردها ومن دون منازع أفعال الأفراد العاملين في الداخل ما داموا فيه. ومن بينها أيضاً البانوبتيكون، وما يحويه من أبراج مراقبة ونزلاء لا يُسمح لهم مطلقاً بأن يركنوا إلى الفترات اللحظية التي تغيب فيها يقظة مراقبيهم. ومن بينهم الأخ الأكبر في رواية جورج أورويل ١٩٨٤، وهي شخصية لا تأخذها سِنة ولا نوم، وتُعجِّل دائماً بمكافأة المخلصين ومعاقبة الخائنين. وأخيراً، من بين هذه الأيقونات «مجْمع المعسكرات» (معسكرات الاعتقال التي لحق بها الجولاق في «مجْمع الآلهة» المضاد الذي تسكنه الشياطين الحديثة)، وهو المكان الذي كانت تُختبر فيه حدود قابلية البشر للتطريق والتشكيل في بيئة المعمل، أما كل البشر الذين يُفترض أنهم يفتقرون إلى هذه القابلية أو أنهم ليسوا أدوات طيّعة بدرجة كافية فكان مصيرهم الهلاك من الإنهاك أو الترحيل إلى غرف الغاز والمحارق.

مرة أخرى إذا تأملنا الماضي، يمكننا القول إن النظرية النقدية كانت تستهدف إبطال مفعول النزعة الشمولية وتحييدها، بل وتفضيل إيقافها تماماً في مجتمع يفترض أنه مثقل بالنزعات الشمولية التي تستوطنه على الدوام. فالدفاع عن الاستقلال الإنساني، وحرية الاختيار وتوكيد الذات وحق الاختلاف والتمسك به كان الهدف الرئيس للنظرية النقدية. وعلى درب الميلودراما الباكرة في هوليوود، تلك الميلودراما التي افترضت أن اللحظة التي يلتقي فيها العاشقان مرة أخرى ويأخذان العهد بالزواج علامة على نهاية الدراما وبداية «حياة سعيدة» هانئة «على الدوام»، رأت النظرية النقدية في انتزاع الحرية الفردية من القبضة الحديدية للروتين أو إخراج الفرد من الغلاف الفولاذي لمجتمع مبتلى بشهوات نهمة في نزوعها نحو الشمولية وفرض

التجانس والتماثل الغاية الكبرى للانعتاق ونهاية التعاسة البشرية، إنها لحظة «إنجاز المهمة والرسالة». كانت تلك هي غاية النقد؛ فلم يتطلع إلى أكثر من ذلك، ولم يكن لديه وقت لأن يفعل ذلك.

كانت رواية ١٩٨٤ للكاتب جورج أورويل، عندما كُتبت، أكمل وأبرز بيان مُفصَّل بالمخاوف والهواجس التي استحوذت على الحداثة في مرحلتها الثقيلة. وإذا أسقطنا هذه المخاوف على أسباب المتاعب والآلام المعاصرة، فإنها تحدّد آفاق برامج التحرر لهذا العصر. فقد جاءت سنة ١٩٨٤ الواقعية التي استشرفها أورويل، وعلى الفور استعاد الناس رؤية أورويل، وصارت مرة أخرى محل نقاش عام في حرية تامة (ربما لآخر مرة)، فشحذ معظم الكُتاب، كما هو متوقع أيضاً، أقلامهم حتى يفصلوا بين الحقيقة واللاحقيقة في نبوءة أورويل في ضوء الامتداد الزمني الذي خصصه أورويل للكلمات حتى تتحول إلى واقع. لا عجب، مع ذلك، أن يصير خلود روائع التاريخ الثقافي وآثاره، في زماننا، عرضة إلى إعادة تدوير مستمرة، ويحتاج بانتظام إلى وضعه في بؤرة الاهتمام في الأعياد والذكريات السنوية أو في الدعاية التي تسبق وتصاحب معارض استعادة الماضي وتأمله (فقط لتختفي عن الرؤية وعن الفكر ما إن انتهت المعارض أو ما إن حلت احتفالات سنوية أخرى لتستهلك مساحات الصحافة وأوقات التلفاز). لا عجب أن «حدث الاحتفال بأورويل» لم يكن مختلفاً كثيراً عن الاحتفال بكل من توت عنخ آمون، وإنكا غولد، وفيرمير، وبيكاسو أو مونيه.

مع كل ذلك، فإن قصر المدة التي استغرقها الاحتفال عام ١٩٨٤، والفتور والتبريد السريع للاهتمام الذي أثاره، والسرعة التي طوى بها النسيان رائعة أورويل ما إن انتهت الدعاية الإعلامية، كل ذلك يجعل المرء يقف ويعيد النظر. فتلك الرواية، مع كل ذلك، ظلت لعقود عديدة (وحتى عقود قريبة جداً) الدليل المعتمد لما ينتاب عموم الناس من مخاوف وهواجس وكوابيس؛ فلِمَ لم تستغرق سوى اهتمام عابرٍ في بعثها الخاطف؟ والتفسير الوجيه الوحيد هو أن الناس الذين ناقشوا الكتاب عام ١٩٨٤ شعروا بالفتور، ولم يُثر حماستَهم الموضوعُ الذي كُلِّفوا بمناقشته أو إمعان النظر فيه، فلم يعد أحد منهم يدرك ما يُلم بهم من آلام الدنيا وعذابها، أو الكوابيس التي يفزع منها جيرانهم الأقربون في الواقع المرير الذي رسمه أورويل. ظهرت

الرواية في بؤرة الاهتمام العام، ولكن على نحو خاطف وسريع، وحظيت بمكانة ما بين موسوعة **التاريخ الطبيعي** التي ألّفها بلينيوس الأكبر ومجموعة **النبوءات** التي وضعها نوسترادامس.

وما من ضرر بالغ من تعريف العصور التاريخية وتحديدها بنوع «الأطياف الداخلية» التي تسكنها وتعذّبها. فعلى مدار سنوات طوال كان الواقع المرير الذي رسمه أورويل يقترن بفكرة «الحداثة»، والإمكانية المخيفة لمشروع الاستنارة التي كشف عنها أدورنو وهوركهايمر، ونموذج البانوبتيكون عند بنتام وفوكو، أو الأعراض المتواترة للمد الشمولي الجامع. فلا عجب، إذاً، أنه عندما أُزيحت المخاوف القديمة من الساحة العامة، وتصدرت المشهد مخاوف جديدة مختلفة تمام الاختلاف عن أهوال فقدان الحرية والفرض المتوقّع للتماثل الإجباري، وشقت طريقها إلى ساحة النقاش العام، أسرعت قلة قليلة من المراقبين إلى إعلان «نهاية الحداثة» (بل، في جرأة أكبر، نهاية التاريخ نفسه، باعتبار أنه قد وصل بالفعل إلى غايته الكبرى بتحصين الحرية، على الأقل نموذج الحرية الذي تمثله الأسواق الحرة والاختيار الاستهلاكي، من كل تهديدات جديدة). بيد أن الأنباء المتواترة عن وفاة الحداثة، بل والشائعات التي تدور حول آخر قطعة فنية أنتجتها قبل وفاتها، مبالغة كبيرة (أو كما قال مارك توين عن نبأ وفاته!). فانتشار هذه الأنباء لا يجعل النعي في صفحات الوفيات سابقاً لأوانه بأي حال من الأحوال. ويبدو أن مثل هذا المجتمع الذي خضع للتشخيص والمحاكمة على يد مؤسسي النظرية النقدية (أو، فيما يتعلق بهذا الأمر، على يد الواقع المرير الذي رسمه أورويل) لم يكن سوى أحد الأشكال التي كان سيتخذها المجتمع الحديث الذي يتسم بالتبدل والتغير والتقلب. فما يصيبه من ضعف ووهن لا ينذر بنهاية الحداثة، ولا يبشر بنهاية شقاء البشر. وأقل ما يُقال إنه ينذر بنهاية النقد بوصفه مهمة ورسالة فكرية، لكنه لا يُستغنى عنه بأي حال من الأحوال.

ذاك المجتمع الذي يدخل القرن الحادي والعشرين ليس أقل «حداثة» من المجتمع الذي دخل القرن العشرين. كل ما في الأمر أنه حديث بطريقة مختلفة. أما ما يجعله حديثاً مثلما كان قبل قرن مضى أو أكثر فهو ما يفصل الحداثة عن الأشكال التاريخية الأخرى للتعايش الإنساني كافة، أي التحديث

القهري الوسواسي المتواصل الذي لا يتوقف ولا يكتمل أبداً، والتعطش الشديد المتأصل اللانهائي إلى التدمير الخلاق (أو الإبداع التدميري بحسب الظروف: «تطهير الموقع وإعداده» باسم تصميم «جديد مُعدل»؛ و«التفكيك»، و«التوقف المفاجئ»، و«الترك التدريجي للنظام القديم»، و«الدمج»، أو «تخفيض العمالة»، كل ذلك في سبيل الحصول على مقدرة أعظم في تحقيق هدف واحد في المستقبل - تعزيز الإنتاجية أو القدرة التنافسية.

أوضح ليسنغ منذ زمن بعيد، في بداية العصر الحديث، أننا قد تحررنا من الإيمان بفعل الخلق والوحي واللعنة الأبدية والخلود في جهنم، فما إن زال هذا الإيمان حتى وجدنا أنفسنا نحن البشر «نعتمد على أنفسنا». وهذا يعني أننا صرنا لا نعرف حدوداً للتقدم العام والتقدم الذاتي سوى القصور الذي يعتري ملكاتنا المكتسبة أو المتوارثة وقدراتنا على تصريف الأمور وشجاعتنا وإرادتنا وعزيمتنا، وكل ما هو من صنع الإنسان يمكن أن يدمره الإنسان. فكون المرء من أهل الحداثة صار يعني، مثلما يعني في أيامنا هذه، كون الإنسان غير قادر على التوقف، بل وأقل قدرة على أن يظل على حاله. إننا نتحرك، ولا مناص لنا من الحركة الدائمة، ليس بسبب «إرجاء الإشباع»، كما اعتقد ماكس فيبر، بل بسبب «استحالة» الإشباع التام. ذلك لأن أفق الإشباع، خط الوصول ولحظة الراحة وتهنئة الذات، يتحرك بسرعة تفوق أسرع العدّائين. فتحقيق الأهداف والأمنيات يقع دائماً في المستقبل، وتفقد الإنجازات جاذبيتها ومقدرتها الإشباعية لحظة تحقيقها، إن لم يكن قبل ذلك، فكون المرء من أهل الحداثة يعني أن يكون على الدوام متفوقاً على نفسه ومتخطياً إياها، أن يكون في حالة من التخطي الدائم (أو كما يقول نيتشه، لا يمكن للإنسان أن يكون «إنساناً» (Mensch) من دون أن يكون، أو على الأقل من دون أن يصارع ليكون «إنساناً أعلى» (Übermensch). كما أن الحداثة تعني حيازة هوية باعتبارها مشروعاً لم يتحقق، وهكذا لا تختلف أزمة أجدادنا عن أزمتنا كثيراً.

مع ذلك، ثمّة سمتان تجعلان حالنا - حال حداثتنا - مختلفاً وجديداً:
فأما السمة **الأولى** فتتمثّل في الانهيار التدريجي والتدهور السريع للوهم الذي اتسم به صدر الحداثة، أي انهيار الإيمان بأنّ ثمة نهاية للطريق الذي نسير فيه، وغاية كبرى للتغير التاريخي يمكن تحقيقها، وحالة من الكمال يمكن

الوصول إليها غداً أو العام القادم أو الألفية القادمة، ومجتمعاً صالحاً، ومجتمعاً عادلاً، ومجتمعاً خالياً من الصراع في جميع جوانبه المتعددة أو بعضها، وتوازناً ثابتاً بين العرض والطلب، وإشباعاً للحاجات كافة، ونظاماً مثالياً يجد كل شيء فيه مكانه الصحيح، فلا مكان فيه للشذوذ، ولا مجال فيه للشك، فتكون حياة البشر شفافة كل الشفافية بفضل معرفة كل شيء يحتاج البشر إلى معرفته، وسيادة كاملة على الطبيعة ـ كاملة كل الكمال بحيث تقضي على كافة المصادفات والاختلافات والتناقضات والعواقب غير المتوقعة لأفعال البشر وأعمالهم.

أما التغير الرئيس **الثاني** فيتمثل في نزع الضوابط الحاكمة وخصخصة الواجبات والمهام التحديثية. فما كان بالأمس مهمة يؤديها العقل البشري، باعتباره الملكة الجمعية للبشرية والملكية الجمعية لها قد تشرذم («اتخذ طابعاً فرديّاً»)، وأُسند إلى امتلاك الشجاعة الفردية وقدرة الاحتمال الفردية، وتُرك لقدرة الأفراد على تصريف الأمور والموارد يُديرونها الأفراد. وعلى الرغم من أن فكرة التقدم (أو فكرة التحديث المستمر للوضع القائم) عبر الفعل التشريعي للمجتمع ككل لم تُترك تماماً، فإن التأكيد (وعبء المسؤولية) انتقل بشكل حاسم إلى توكيد الذات لدى الفرد. انعكس هذا الانتقال المصيري في نقل الخطاب الأخلاقي/السياسي من إطار «المجتمع العادل» إلى إطار «حقوق الإنسان»، أي إعادة تركيز ذاك الخطاب على حق الأفراد بأن يظلوا مختلفين، وأن يأخذوا ويختاروا بإرادتهم نماذج السعادة وأساليب الحياة الملائمة لهم.

لم تتجه آمال التحسين والتحديث إلى الأموال الطائلة الموجودة في خزانة الدولة، بل وُجِّهت إلى النقود القليلة الموجودة في جيوب دافعي الضرائب. فإذا كانت الحداثة في صورتها الأصلية متثاقلة، فإن حداثة اليوم خفيفة في القمة، بعد أن أراحت نفسها من واجباتها «التحررية» باستثناء واجبها في التنازل عن مهام التحرر إلى القطاعات الوسطى والدنيا التي أُحيل إليها أغلب أعباء التحديث المستمر، «فلا خلاص على يد المجتمع بعد الآن»، هذه هي المقولة الشهيرة التي أعلنها بيتر دروكر، رسول روح العمل الجديدة، بل «لا يوجد شيء اسمه المجتمع»، هكذا أعلنت مارغريت تاتشر، وإن كانت مقولتها أكثر وضوحاً وصراحة. فلا تنظر إلى الخلف أو إلى فوق؛

انظر داخل نفسك، حيث يكمن دهاؤك وإرادتك وقوتك ـ والأدوات كافة التي ربما يتطلبها تقدم الحياة.

لم يعد هناك «أخ أكبر يراقبك»، إنها الآن مهمتك أنت بأن تراقب الطبقات المتضخمة من الإخوة الكبار والأخوات الكبار، أن تراقبها عن قرب وفي توق شديد، لعلك تجد شيئاً يفيدك في حياتك: مثالاً تقلده أو نصيحةً ترشدك في معالجة مشكلاتك التي تحتاج، مثل مشكلاتهم، إلى التعامل الفردي ولا يمكن التعامل معها إلا على نحو فردي، فلا يوجد بعد اليوم قادة عِظام يقولون لك ماذا تفعل، ويُريحونك من المسؤولية المتعلقة بتبعات أفعالك؛ ففي عالم الأفراد، يوجد فقط أفراد آخرون يمكنك أن تقتدي بهم في التعامل مع أمور الحياة، وتتحمل المسؤولية الكاملة تجاه عواقب استثمار ثقتك في نموذج تحتذي به دون غيره.

ثالثاً: الفرد في مواجهة المواطن

العنوان الذي وسم به نوربير إلياس دراسته الأخيرة التي صدرت بعد وفاته، «مجتمع الأفراد»، يستوعب بدقة لُب المشكلة التي شغلت النظرية الاجتماعية منذ نشأتها. فقد انفصل إلياس عن تراث رسَّخه توماس هوبز، وأعاد صياغته جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر وأنصار الليبرالية في صورة العقيدة الثابتة للقرن الذي نعيش فيه (إطار غير مدروس لكل عملية إدراكية ومعرفية جديدة)؛ إذ استبدل إلياس في عنوانه «واو العطف» وكلمة «ضد» الدالة على معنين متقابلين، بإضافة كلمة «الأفراد» إلى «المجتمع»؛ ومن ثَمّ حوَّل الخطاب من المتخيّل الاجتماعي للقوتين المنخرطتين في معركة أخلاقية لانهائية حول الحرية والسيطرة إلى خطاب «التصور المتبادل»: المجتمع يُشكِّل فردية أعضائه، والأعضاء يشكِّلون المجتمع من أفعالهم في الحياة بينما يتخذون استراتيجيات معقولة وممكنة داخل شبكة الاعتماد المتبادل التي ينسجها المجتمع.

تشكيل أعضاء المجتمع في صورة أفراد هو سمة المجتمع الحديث. وهذا التشكيل، مع ذلك، ليس فعلاً واحداً منفصلاً، بل نشاطاً يُعاد إقراره كل يوم. فالمجتمع الحديث يقوم على النشاط المتواصل الذي تحدثُه سيرورة النزعة الفردية أو ما يسمى «التفريد» (Individualization) مثلما تقوم أنشطة

الأفراد على إعادة تشكيل شبكة العلاقات المتشابكة المتبادلة التي يقال لها «المجتمع»، فلا يستقر أي منهما في موضعه زمناً طويلاً. ومن ثَمّ فإن معنى «التفريد» يظل متغيراً، ويتخذ أشكالاً جديدة على الدوام ـ ما دامت النتائج المتراكمة لتاريخه الماضي تحطم القواعد المتوارثة، وتضع وصفات سلوكية جديدة، وتُحوِّل رهانات اللعبة عن وجهتها. ففي أيامنا هذه، يعني «التفريد» شيئاً مختلفاً جداً عما كان يعنيه قبل قرن من الزمان، وعما كان يعنيه في صدر الحداثة ـ في أزمنة «التحرر» العظيم للإنسان من النسيج المحكم لعلاقات الاعتماد المتبادل والمراقبة والإلزام التي تتسم بها الحياة الاجتماعية.

ثمة دراسات فتحت آفاقاً جديدة في فهمنا لما يُطلق عليه «التفريد»، ولا سيما دراسة أولريش بيك **ما وراء الطبقة والمكانة**، والدراسة التي تلتها بعد بضع سنوات تحت عنوان: **مجتمع المخاطر: نحو حداثة أخرى**[(١٠)]، علاوة على دراسة وضعتها إليزابث بيك جرنشيم بعنوان **غرفة المرء المنفردة: المرأة تفرد**. تطرح هذه الدراسات هذه السيرورة باعتبارها تاريخاً متواصلاً غير مكتمل له مراحله المميزة، وإن كان له أفق متحرك ومنطق مزعج من التقلبات والتحولات لا غاية كبرى أو وجهة محددة سلفاً. ويمكننا أن نقول إنه بقدر ما أرْخَن إلياس نظرية سيغموند فرويد عن «الفرد المتحضر» مستكشفاً الحضارة باعتبارها حدثاً في التاريخ (الحديث)، فإن بيك أرْخَن رؤية إلياس لميلاد الفرد بإعادة تمثيل هذا الميلاد باعتباره سمة دائمة لسيرورة التحديث الوسواسي القهري المتواصل على الدوام. كما أن بيك حرر تصوير التفريد من سماته العابرة المتغيرة عبر الزمن، التي صارت تحجب الفهم أكثر من توضيحها للصورة (في المقام الأول، حرَّرها من الرؤى المدافعة عن التقدم الخطِّي، ذلك التقدم الذي حُدِّد موقعه على محاور التحرر والاستقلال المتنامي وحرية توكيد الذات)، ومن ثَم الشروع في دراسة دقيقة للأشكال

---

(١٠) Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem weg in eine andere moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

انظر النسخة الإنكليزية:

Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter (London: Sage, 1992).

المتنوعة للنزعات التاريخية للتفريد ونتاجاته، ومن ثَمّ الاقتراب من الفهم الأفضل للسمات المميزة للمرحلة الحالية من هذه السيرورة.

باختصار شديد، يتألف «التفريد» من تحويل «الهوية» البشرية من «هبة» إلى «مهمة»، وتكليف الفاعلين بمسؤولية القيام بهذه المهمة وتحمّل تبعات القيام بها (وأيضاً الآثار الجانبية لأدائها). بعبارة أخرى، يقوم التفريد على تأسيس استقلال صوري قانوني (سواء تحققت عملية تأسيس الاستقلال الفعلي أم لم تتحقق).

وحينما يحدث ذلك، فإن البشر لا «يُولدون» بهوياتهم، أو كما قال جان بول سارتر في عبارته الشهيرة: لا يكفي أن يولد المرء برجوازياً، فلا بد من أن يعيش المرء عيشة البرجوازيين (لاحظ أن هذا الكلام ليس بحاجة إلى أن يُقال، ولا يمكن أن يُقال، عن الأُمراء أو الفرسان أو العبيد أو أهل الحضر في عصر ما قبل الحداثة؛ ولا يمكن أن يُقال على هذا النحو القاطع عن الأثرياء بالوراثة والفقراء بالوراثة في الأزمنة الحديثة)، فاحتياج المرء إلى أن يصبح ما يكون هو سمة الحياة الحديثة، وسمة هذه الحياة وحدها، لا سمة «سيرورة النزعة الفردية الحديثة»؛ ذلك لأن تلك العبارة حشو وإطناب واضح؛ فعندما نتحدّث عن سيرورة النزعة الفردية وعن الحداثة فإننا نتحدث عن وضع اجتماعي واحد. فالحداثة تستبدل قيم التبعية المحدِّدة للمكانة الاجتماعية بحرية الإرادة وتقرير المصير الواجب الذي يُلزم صاحبه. وهذا ينطبق تماماً على «سيرورة النزعة الفردية» طوال العصر الحديث، وعلى الفترات قطاعات المجتمع كافة. بيد أنه داخل هذا المأزق المشترك توجد متباينات مهمة تفصل الأجيال المتلاحقة وفئات متنوعة من الفاعلين الذين يعاصرون المرحلة التاريخية.

عكفت الحداثة في عهدها الأول على «فصل الفرد عن الجماعة» حتى «تُعيد دمجه في الجماعة مرة أخرى»، وبينما كان الفصل هو المصير الذي أقرَّه المجتمع، كانت إعادة الاندماج مهمة الأفراد أنفسهم، فبعدما تحطمت الأطر الصلبة الموروثة، ظهرت مهمة «تحديد الهوية الذاتية» في صدر الحداثة، وتلخّصت في التحديات التي يمثّلها كل من العيش على الوجه الصحيح (مسايرة الأغنياء ومجاراتهم)، بما يتلاءم مع الأنماط الاجتماعية

ونماذج السلوك التي يفرضها الانتماء الطبقي، وتقليد النماذج واتباعها، والتطبيع الثقافي، بحيث لا يتفرد المرء في سيره، ولا ينحرف عن القاعدة. وهكذا تنزوي «الطبقات الاجتماعية القديمة» باعتبارها انتماءً موروثاً لتحلَّ محلها «الطبقات الحديثة» باعتبارها عضوية في جماعة يرمي المرء إلى الانضمام إليها وصُنعها. فكانت «الطبقات القديمة» إسناد بالوراثة، أما عضوية «الطبقات الحديثة» فتنطوي على قدر كبير من الفعالية البشرية. ذلك لأن الطبقات الحديثة، بعكس الطبقات القديمة، لا بد من أن «يلتحق» المرء بعضويتها، ولا بد للعضوية من أن تُجدد باستمرار، وأن تُؤَكَّد باستمرار، وأن تُختبر باستمرار في السلوك اليومي.

فإذا تأملنا في الماضي، لوجدنا أن التفرقة الطبقية (والتفرقة بين الرجل والمرأة) إنما هي نتاج ثانوي لعدم تكافؤ الفرص في الحصول على الموارد المطلوبة للنجاح في توكيد الذات، فالطبقات تختلف من حيث نطاق الهويات المتاحة، وسهولة اختيارها واعتناقها، وهذا يعني أن من لهم حظّاً أقل من الموارد، ومن ثَمّ حظّاً أقل من الاختيار، سيضطرون إلى تعويض ضعفهم الفردي «بقوة الأعداد»، أي بتوحيد الصفوف والانخراط في الفعل الجمعي. وصدق كلاوس أوفه عندما قال إن الفعل الجمعي المتمركز حول الطبقة أتى إلى من هم في أسفل السلم الاجتماعي على نحو طبيعي وواقعي مثلما جاء سعي الأفراد وراء معاشهم إلى أصحاب أعمالهم.

ولما «ضاقت» حلقات الحرمان، إذا جاز التعبير، واستحكمت، فُرجت وانعقدت في «مصالح مشتركة»، وبدت قابلة لعلاج جَمْعي. وهكذا كانت «النزعة الجمعية» أول استراتيجية يُقبِل على اختيارها من يقع عليهم الضرر الذي تتسبب فيه سيرورة النزعة الفردية، وإن كانوا غير قادرين على توكيد ذواتهم كأفراد وهم لا يملكون سوى مواردهم الفردية المتواضعة. أما التوجه الطبقي للأثرياء والموسرين فكان منحازاً، وربما مصنوعاً، وكان يظهر في الغالب الأعم عند الاعتراض على التوزيع غير المتكافئ للموارد والنزاع عليها. مع ذلك، تآكل نظام الطبقات القديمة، وانفصل أفراد الحداثة «الكلاسيكية» عن الجماعة، فوظفوا ما اكتسبوا من قوة جديدة وامتيازات تحظى بها القوة الفاعلة المستقلة في السعي المحموم وراء «الاندماج في الجماعة من جديد».

وما أكثر «الطبقات» المُرحبة بإيوائهم، فلا شك في أن الطبقة الحديثة تتشكل، ويمكن تخطيها وتجاوزها، وليس وراثتها أو الميلاد بداخلها مثلما كان الحال في الطبقات القديمة، ولكنها تميل إلى الإسراع في فرض قبضتها وإحكامها على أعضائها مثلما كانت تفعل الطبقات الوراثية في عصر ماقبل الحداثة. وهكذا تجثم الطبقة والنوع الجنسي على نطاق الاختيارات لدى الفرد؛ فالهروب من قيودهما لم يكن أيسر من أن يجادل المرء بشأن موضعه في «سلسلة الوجود الربانية» في عصر ماقبل الحداثة. فكانت الطبقة والنوع الجنسي من «حقائق الطبيعة»، وكان على توكيد الذات أن «يجد لنفسه موطناً» مناسباً من خلال التزام الأفراد بما يلتزم به أهل المكان.

ذلك هو بدقة ما كان يميز سيرورة النزعة الفردية في سالف الزمان عن الشكل الذي اتخذته في مجتمع المخاطر في أزمنة «الحداثة الانعكاسية» أو «الحداثة الأخرى» (أو كما يصف أولريش بيك العصر الحالي). فما من طبقات جاهزة لعملية «إعادة الاندماج»، ومثل هذه الطبقات التي ربما يتصورها المرء ويسعى إليها إنما هي طبقات واهية، تختفي غالباً قبل أن تكتمل «إعادة الاندماج»، ولا توجد سوى «كراسٍ موسيقية» بأحجام وأشكال مختلفة وأعداد ومواضع متغيرة تدفع الرجال والنساء إلى الحركة والتنقل على الدوام، ولا تعِد «بتحقيق الرغبات»، ولا بالراحة، ولا باكتفاء بالوصول، وبالوصول إلى الهدف النهائي، حيث يستطيع المرء أن يتنفس الصعداء، ويسترخي، ويودّع القلق. فلا يوجد أفق «لإعادة الاندماج» في نهاية الطريق الذي يسلكه الأفراد «المنفصلين عن الجماعة» (ولن يوجد هذا الأفق في المستقبل).

ولنوضح الأمور ونتفادى كل لبس، إن سيرورة النزعة الفردية الآن ـ في الماضي، وفي المرحلة السائلة والخفيفة للحداثة مثلما كانت في المرحلة الصلبة والثقيلة للحداثة ـ قدر لا اختيار، ففي أرض الحرية الفردية للاختيار، لا تتضمن الأجندة بأي حال من الأحوال خيار الهروب من سيرورة النزعة الفردية ورفض المشاركة في لعبتها. فالاكتفاء والاستقلال الذاتيان اللذان ينعم بهما الفرد ربما يكونان سراباً آخر. فإذا لم يجد الرجال والنساء من يلومهم على ما يعانونه من متاعب وإحباطات في الماضي، فإنه بوسعهم أن يجتنبوا الإحباط باستخدام الأدوات الشخصية أو أن يتغلبوا على المتاعب

بقدراتهم الخاصة على طريقة البارون مونشهاوزن ومغامراته، أما إذا أصابهم المرض، فإنما يُعزى ذلك إلى أنهم لم يبذلوا ما في وسعهم من العزم والجد في اتباع النظام الصحي؛ وإذا ما ظلوا عاطلين عن العمل، فإنما يعزى ذلك إلى أنهم عجزوا عن تعلم مهارات النجاح في المقابلات الشخصية، أو إلى أنهم لم يبذلوا ما في وسعهم ليجدوا وظيفة، أو إلى أنهم، بكل ببساطة، كسالى لا يرغبون في العمل؛ وأما إذا كان يعوزهم اليقين بشأن إمكانات نجاهم المهني ويحزنون على مستقبلهم، فإنما يعزى ذلك إلى أنهم تنقصهم المهارة اللازمة لكسب الأصدقاء والتأثير في الناس، وأنهم فشلوا في تعلم وإتقان فنون التعبير عن الذات وإبهار الآخرين. هذا هو ما يُقال لهم هذه الأيام على أي حال، وهذا هو ما صاروا يؤمنون به، وأخذوا يسلكون وفق هذه الإرشادات وكأنها الحقيقة الواقعة. وقد عبر أولريش بيك ببراعة عن ذلك قائلاً: «الطريقة التي يحيا بها المرء صارت حلولاً تطرحها السيرة الذاتية للتناقضات الجمعية»[11] فما زال الإنتاج الاجتماعي للتناقضات والمخاطر مستمراً؛ ولم يتغير شيء سوى أن واجب التصدي لها وضرورة التغلب عليها يتحقق على مستوى الأفراد.

باختصار شديد، ثمة فجوة متنامية بين الفردية (Individuality) بوصفها قَدراً والفردية بوصفها المقدرة الواقعية والعملية على توكيد الذات، أي الفجوة بين «الفردية القدرية» و«التفرد» (Individuation)، وهو المصطلح الذي سكه أولريش بيك للتمييز بين الفرد المكتفي بنفسه الذي يستمد حركته من داخله والإنسان الذي لا خيار له سوى أن يسلك، ولو بخلاف الواقع، كما لو أن التفرد الذاتي قد تحقق. والأهم أن سد هذه الفجوة ليس جزءاً من تلك المقدرة.

لا تبلغ مقدرة الأفراد على توكيد الذات عادة ما يتطلبه التكوين الذاتي الأصيل، وقد لاحظ ليو شتراوس أن الوجه الآخر للحرية غير المثقلة بالقيود إنما هو انعدام لأهمية الاختيار، فكلا الجانبين يُقيِّد كلٌّ منهما الآخر. فلِمَ نهتم بمنع أمر عديم الأهمية على أي حال؟ وربما يقول قائل في حس ساخر إن الحرية تأتي عندما لا يعد لها أهمية، فثمة ذبابة عجزٍ مقززة في مَرَقِ

(١١) Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, p. 137.

الحرية اللذيذ الذي يُطهى في قِدرِ سيرورة النزعة الفردية. وما أقبح هذا العجز وأبغضه وأوجعه بالنظر إلى التمكين الذي يُتوقع من الحرية أن تأتي به.

فهل نلتمس العلاج، كما كان الحال في الماضي، في أن نقف الكتف بالكتف ونسير الخطوة بالخطوة؟ فلربما، إذا احتشدت القوى الفردية في فعل جمعي وموقف جمعي، تُقضى الحوائج بيد الجماعة على نحو لا يمكن أن يقوم به رجل بمفرده أو امرأة بمفردها، لكن العقبة تتمثل في أن التقاء الهموم الفردية وتجميعها في مصالح مشتركة، ثم في فعل جمعي، يُثبِّط الهمة ويحبطها، ذلك لأن أكثر المتاعب المشتركة للأفراد الذين يجمع القدر بينهم ليست جمعية، فهذه الهموم ليست قابلة «للجمع» في «قضية مشتركة»، فربما تُوضع هذه الهموم جنباً إلى جنب، لكنها لن تصل إلى قوة التماسك والصلابة. ويمكن القول إنها تتشكل من البداية على نحو يعوزه نقاط التّماسّ التي تسمح لها بأن تتصل بهموم البشر الآخرين اتصال العاشق والمعشوق.

تبذل البرامج التلفزيونية والإذاعية، التي تحظى بشهرة متزايدة، قصارى جهدها لإبراز التشابه بين متاعب الأفراد، وتؤكد التعامل الفردي معها كُلٌّ على حدة، وكُلٌّ بحسب قدراته. فربما تتشابه المتاعب، لكنها لا تُشكِّل «كلية جمعية تفوق مجموع أجزائها»؛ إنها لا تكتسب أية صفة جديدة ولا يصير التعامل معها أيسر عبر مواجهتها والتصدي لها بمساعدة الآخرين. والميزة الوحيدة التي ربما تأتي بها صحبة أهل المعاناة والبلاء هي طمأنة كل واحد منهم أن التصدي للمتاعب من دون عون أو مساعدة من الغير إنما هو ما يفعله الجميع كل يوم، وهذا يجدد عزمهم المتراخي ويقوّي جأشهم مرة أخرى بأن يستمروا على فعل ذلك لا غير، وربما يتعلّم المرء من تجارب الآخرين طريقة النجاة من الدورة القادمة من «تخفيض العمالة»، وكيفية التعامل مع الأطفال الذين يعتقدون أنهم مراهقون، ومع المراهقين الذين يرفضون أن يصيروا بالغين، وسُبل التخلّص من الدهون و«الأجسام الغريبة» الأخرى غير المرغوبة «خارج النظام»، وطُرق التخلص من الإدمان الذي لم يعد قادراً على تحقيق الانبساط أو التخلص من أطراف العملية الجنسية التي تعجز عن إشباع الرغبات، بيد أن ما يتعلمه المرء في المقام الأول من صحبة إخوانه في المعاناة والشقاء يتمثل في أن الخدمة الوحيدة التي يمكن الصحبة أن تؤديها إنما هي النصيحة في كيفية النجاة بأن يشق المرء طريقه بنفسه وهو

وحيد على الدوام، وأن حياة كل إنسان حافلة بالمخاطر التي لا بد من مواجهتها والتصدي لها من دون عون من الآخرين.

وهكذا فإن ثمة عقبة أخرى تنبّأ بها دو توكفيل منذ زمن طويل، وهي أن تحرير الناس ربما يجعلهم في حالة من اللامبالاة، فالفرد، كما يقول دو توكفيل، هو ألد أعداء المواطن. ذلك لأن «المواطن» شخص يميل إلى البحث عن رفاهيته عبر رفاهية المدينة، بينما الفرد يميل إلى اللامبالاة والشك والريبة في «القضية المشتركة»، و«المصلحة العامة» أو «المجتمع العادل»، فهل يوجد معنى لعبارة «المصالح المشتركة» سوى أن نترك كل فرد يحقق مصلحته؟ فمهما كان للأفراد من قدرة على الفعل عندما يكونون معاً، ومهما كانت المزايا التي يمكن أن تأتي بها جهودهم المشتركة، فإن فعلهم يُنذر بتقييد حريتهم في السعي وراء ما يرونه مناسباً لكل واحد منهم بمفرده، ولن يخدم فعلهم هذا السعي على أي حال. والشيئان المفيدان الوحيدان اللذان يمكن أن يتوقعهما المرء من «القوة العامة» ويتمنّى تحقيقهما هما مراعاة «حقوق الإنسان»، أي أن تدع كل إنسان يفعل ما يحلو له، وتمكين كل إنسان من فعل ذلك في سلام، من خلال الحفاظ على سلامة جسده وممتلكاته، وحبس المجرمين الفعليين والمحتملين، وتطهير الشوارع من السارقين والمنحرفين والشحاذين وكل الغرباء المزعجين الحقودين.

حدد وودي آلان ببراعته وذكائه الفريد الموضات العابرة لدى الأفراد ونقاط ضعفهم في أيامنا هذه، وذلك عندما كان يتصفح أوراق إعلانات عن «دورات تدريبية صيفية للبالغين»، من نوعية الدورات التي يحرص الأمريكيون على المشاركة فيها. فوجد أن الدورة التدريبية الخاصة بالنظرية الاقتصادية تحتوي على مدخل بعنوان «التضخم والكساد: كيف تتهيأ لهما؟»، والدورة التدريبية الخاصة بالأخلاقيات تتعلق بموضوع «الواجب الأخلاقي وست طرق تجعلك تستفيد منها»، أما دليل منهج علم الفلك فيقول إن «الشمس، التي تتكون من الغاز، يمكن أن تنفجر في أية لحظة، وتدمر الكوكب الذي نعيش فيه بسرعة واندفاع، ويتعلم الطلاب الأشياء التي يمكن أن يفعلها المواطن العادي في مثل هذه الحالة.

باختصار، يبدو أن الوجه الآخر لسيرورة النزعة الفردية إنما هو تآكل

المواطنة وتفكّكها البطيء. ويوضح جول رومان، المحرر المشارك لمجلة **الروح** (*Esprit*) في كتاب له بعنوان **ديمقراطية الفرد** (١٩٩٨) أن: «اليقظة انحصرت في مراقبة البضائع، بينما لم تعد المصلحة العامة سوى مجموعة من المصالح المتمركزة حول الذات تقوم بتعبئة المشاعر الجمعية والخوف الجمعي لدى الجيران». ويحث جول رومان قرّاءه على الاستعانة «بالقدرة المتجددة على اتخاذ القرار معاً»، وهي قدرة بارزة الآن في الغالب لغيابها.

إذا كان الفرد هو العدو الألد للمواطن، وإذا كانت سيرورة النزعة الفردية تمثّل مشكلة للمواطنة والسياسة القائمة على المواطنة، فإن ذلك يعزى إلى أن اهتمامات الأفراد ومشاغلهم الفردية تهيمن على الفضاء العام، مُدّعية أنها الساكن الشرعي الوحيد بهذا الفضاء، فتزيح أي خطاب آخر من هذا الفضاء. وهكذا فإن «الفضاء العام» يستعمره «الفضاء الخاص»، و«المصلحة العامة» تُختزل في الرغبة في معرفة الحياة الخاصة للشخصيات العامة، وفن الحياة العامة يُختزل في النشر العام للأمور الخاصة والاعترافات في الفضاء العام بالمشاعر الخاصة (وكلما كانت هذه المشاعر حميمية، كلما كان ذلك أفضل)، أما «القضايا» العامة» التي تقاوم مثل هذا الاختزال فتكاد تستعصي على الفهم.

إن إمكانية «إعادة اندماج» الفاعلين الخاضعين لسيرورة النزعة الفردية في جسد المواطنة إنما هي إمكانية غير واضحة. فما يدفعهم إلى المغامرة على المسرح العام ليس البحث عن القضايا المشتركة وسبل النقاش حول معنى المصلحة العامة ومبادئ العيش المشترك بقدر تلهفهم على «صنع شبكة من العلاقات». فالإفصاح عن الأمور الخاصة، كما يؤكد ريتشارد سينيت دوماً، يبدو في الغالب الطريقة المفضلة، وربما الطريقة الوحيدة الباقية التي يمكن من خلالها «بناء المجتمع». وطريقة البناء هذه لا يمكنها أن تنتج سوى «مجتمعات» واهية وعابرة، وكأنها مشاعر متبددة تهيم على غير هدى في سعيها اللانهائي إلى ملاذ آمن. إنها مجتمعات المخاوف المشتركة والهموم المشتركة أو الضغائن المشتركة، لكنها على كل حال مجتمعات «غير مترابطة مع مركزها وجماعتها»، فهي مجرد لقاء لحظي حول شماعة يُعلِّق عليها أفراد انفراديون كثيرون مخاوفهم الفردية الانفرادية. ويصف أولريش بيك هذه

الحالة في مقالة له بعنوان «رأي في فناء المجتمع الصناعي»[١٢] قائلاً: يصدر عن القواعد الاجتماعية في أفولها «أنا» عدوانية مرعوبة عارية تبحث عن الحب والمساعدة. وفي بحثها عن نفسها وعن التئام اجتماعي حنون تتوه بسهولة في غابة الذات... ومن يُفتش في غابة الذات لم يعد بمقدروه أن يدرك أن هذا الانعزال، «هذا الحبس الانفرادي للأنا»، حكم جماعي.

ستظل سيرورة النزعة الفردية معنا طويلاً؛ وهذه حقيقة لا بد من أن نقرها عندما نشرع في البحث عن سبل معالجة تأثيرها في طريقة تعاملنا جميعاً مع حياتنا. فسيرورة النزعة الفردية تهب الرجال والنساء حرية تجريب غير معهودة (هبة لا بد من أن نخشاها)؛ فهي تُكلِّفهم أيضاً بمهمة غير مسبوقة تتطلب تحمل تبعات الحرية وعواقبها.

ثمة هوة سحيقة بين الحق في توكيد الذات والقدرة على التحكم في الظروف الاجتماعية التي تجعل مثل هذا التوكيد ممكناً أو غير واقعي، ويظهر أن هذه الفجوة تكمن في التناقض الأساس في الحداثة السائلة ـ إنه تناقض نحتاج إليه كلنا جميعاً، عبر المحاولة والخطأ والتأمل النقدي والتجريب الجريء، أن نتعلم وأن نتعامل معه كلنا جميعاً.

رابعاً: مأزق النظرية النقدية في مجتمع الأفراد

الدافع التحديثي، في أشكاله كافة، يعني النقد الإجباري للواقع. وخصخصة الدافع تعني النقد الذاتي الإجباري الذي يتولد عن السخط الدائم وعدم الرضى عن النفس. فالفرد الحقيقي هو الذي لا يلوم أحد على ما يعاني من بؤس وشقاء، ولا يبحث عن أسباب فشله إلا في كسله وبلادته، ولا يبحث عن حل إلا في مواصلة الجد والاجتهاد.

العيش اليومي مع مخاطر السخط وعدم الرضى عن النفس ليس مسألة هيِّنة. فما دام الرجال والنساء منكبّين على أشغالهم الخاصة، ومن ثَم ينصرفون عن الفضاء العام الذي تتولَّد فيه تناقضات الوجود الفردي، فإنهم

---

(١٢) انظر في:

Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, translated by Mark A. Ritter (New Jersey: Humanity Press, 1995), p. 40.

يميلون بطبيعة الحال إلى اختزال البعد المركّب للأزمة حتى تبدو أسباب البؤس والشقاء قابلة للفهم والعلاج. فليست المشكلة أن «الحلول التي تطرحها السِير الذاتية» صعبة وشاقة؛ فما من «حلول ناجعة في السِير الذاتية للتناقضات الجمعية»، بل إن قلة الحلول الفعالة المتاحة لدى الأفراد لا بد من تعويضها بحلول وهمية. بيد أن كل الحلول، الحقيقية والوهمية، حتى تكون معقولة وممكنة، لا بد من أن تتوافق تماماً و«التقسيم الفردي» للمهام والمسؤوليات. ومن ثَم يزيد الطلب على الشماعات الفردية التي يمكن للأفراد المرعوبين أن يعلّقوا عليها مخاوفهم الفردية على نحو جمعي، حتى ولو لوقت قصير جداً. وزمننا يُبشِّر بكباش الفداء ـ سواء أكانوا من الساسة الذين ينحرفون في حياتهم الخاصة، أو من المجرمين الذين يتسللون من الشوارع الحقيرة والأحياء البائسة أو من «الغرباء الذين يعيشون في عُقر دارنا». زمننا هو زمن الأقفال المحمية ببراءة اختراع، وأجهزة إنذار السطو، وأسوار الأسلاك الشائكة، وحراسات منطقة السكن، ناهيك بالصحافيين «المحققين» العاملين في الصحف الصغيرة ممن يتصيدون المؤامرات حتى يملؤوا بالأشباح الفضاء العام الخالي من القوى الفاعلة على نحو لا يبشر بالخير، وممن يتصيدون أسباباً جديدة مروعة تفسر «الجنون الأخلاقي»، وتُنفس الخوف والغضب المكبوتيْن إلى حد كبير.

دعوني أكرر؛ ثمة فجوة واسعة ومتزايدة بين وضع الأفراد الصوريين بحكم القانون وإمكانات تحوّلهم إلى أفراد فعليين بحكم الواقع، أي أن يكتسبوا القدرة على التحكم في مصيرهم ويصنعوا الخيارات التي يرغبون فيها بحق. تخرج من هذه الهوة السحيقة أخطر الانبعاثات السامة التي تلوث حياة الأفراد الذين يعيشون في هذا الزمن. لا يمكن ردم تلك الهوة، مع ذلك، بالجهود الفردية وحدها، لا يمكن ردمها بالسبل والموارد المتاحة داخل سياسة الحياة القائمة التي يديرها المرء بنفسه، إن ردم هذه الهوة أمر يتعلق بالسياسة، السياسة بألف ولام التعريف. وربما ظهرت هذه الفجوة التي نتحدث عنها واتسعت لا لشيء سوى إخلاء المجال العام، ولا سيما مركز المدينة وملتقى أهلها أو الأغورا (Agora)، ذلك المكان الوسط، العام/ الخاص، الذي تلتقي فيه سياسة الحياة بالسياسة الكبرى بألف ولام التعريف، حيث تُترجم المشكلات الخاصة إلى لغة القضايا العامة، وحيث يبحث الناس عن حلول عامة لمشكلات خاصة ويناقشونها ويُجمِعون عليها.

انقلبت الطاولة، إذا جاز التعبير، وانعكست مهمة النظرية النقدية، فقد تمثّلت تلك المهمة في الدفاع عن الاستقلال الخاص عن الجيوش الزاحفة التي يمتلكها «الفضاء العام»، ذاك الاستقلال الخاص الذي يعاني الحكم القمعي للدولة المهيمنة وأجهزتها البيروقراطية أو ما شابهها، أما المهمة اليوم فتتمثّل في الدفاع عن المجال العام المتلاشي، أو بالأحرى في إعادة تعمير المجال العام الذي صار يخلو من السكان في وتيرة سريعة نتيجة هروب مزدوج: هروب «المواطن من المصلحة العامة» وهروب السلطة الحقيقية إلى أرض لا يمكن وصفها إلا بأنها «فضاء خارجي»، وذلك على الرغم من كل ما استطاعت المؤسسات الديمقراطية القائمة أن تحققه من إنجازات.

لا يعكف «الفضاء العام» على استعمار «الفضاء الخاص»، بل العكس هو الصحيح؛ فالفضاء الخاص هو الذي يستعمر الفضاء العام، ويلفظ كل شيء لا يمكن التعبير عنه بأكمله بلغة الاهتمامات والمخاوف والأهداف الخاصة، فالفرد يُقال له دوماً إنه سيد قراره ومصيره، فلا يكترث «بالأهمية النظرية للأفكار» (Topical Relevance) (كما يقول ألفريد شوتس)، ولا يهتم بأي شيء يعارض الانغماس في الذات، والتعامل معه بأدوات الذات. فإذا وجد المرء ما يدفعه إلى الاهتمام بما يهتم به الناس وانطلق منه للعمل فهذه علامة فارقة تميّز المواطن عن غيره.

لا يرى الفرد الفضاء العام سوى شاشة كبيرة تُعرض عليها المخاوف الخاصة من دون أن تتجاوز هذه الخصوصية أو من دون أن تكتسب سمات جمعية جديدة في أثناء التكبير. الفضاء العام هو المكان الذي تُصنع فيه الاعترافات بالأسرار والعلاقات الخاصة على الملأ. فالأفراد لهم جولات يومية يصاحبهم فيها المرشدون لزيارة الفضاء «العام»، ومنها يعززون فرديتهم الصورية، وتطمئن قلوبهم بأن الطريقة الانفرادية المنعزلة التي يقضون بها مصالحهم إنما هي الطريقة التي يسلكها الأفراد الآخرون كافة، وأنهم ـ مثلهم أيضاً ـ يتحملون في أثناء قضائهم مصالحهم تعثراتهم وهزائمهم (على أمل بأن تكون مؤقتة).

أما القوة، فإنها تُبحر بعيداً من الشارع والسوق، بعيداً من قاعات الاجتماعات والبرلمانات والحكومات المحلية القومية، بعيداً من تحكم

المواطنين، إلى الشبكات الإلكترونية التي لا تتقيد بالمكان. فالمبادئ الاستراتيجية المفضلة هذه الأيام لدى القوى التي يُكتب لها الوجود هي الهروب والاجتناب والانفكاك (فك الارتباط)، وحالتها المثالية هي الخفاء على العين. أما فاعلية محاولات التنبؤ بحركات هذه القوى والعواقب غير المتوقّعة لحركاتها (فضلاً عن الجهود المبذولة لدرء أبغضها أو إيقافها) فلا تختلف عن فاعلية «رابطة منع تغير المناخ»!

وهكذا فإن الفضاء العام يخلو باستمرار من القضايا العامة، فلم يعد يمثل مكان الالتقاء والحوار بشأن المتاعب الخاصة والقضايا العامة. والأفراد هم المتضررون من الضغوط التي تفرزها سيرورة النزعة الفردية، فهم يُجرَّدون تدريجيّاً، ولكن باستمرارية دائمة، من درع المواطنة الواقي، وتُنزع منهم مهارات المواطن واهتماماته. وفي ظل هذه الظروف، فإن احتمال تحول الفرد الصوري بحكم القانون إلى الفرد الفعلي بحكم الواقع (الذي يملك الموارد التي لا غنى عنها في طلب تقرير المصير الأصيل) يبدو بعيد المنال أكثر من ذي قبل.

لا يمكن الفرد الصوري بحكم القانون أن يتحول إلى الفرد الفعلي بحكم الواقع من دون أن يصير المواطن قبل كل شيء، فما من أفراد مستقلين من دون مجتمع مستقل، واستقلال المجتمع يتطلب تكويناً ذاتيّاً يقوم على القصد والتدبر، ويتسم بالقصد والتدبر على الدوام، إنه شيء لا يمكن أن يكون إلا إنجازاً مشتركاً لأعضائه.

وقف «المجتمع» دوماً موقفاً مبهماً من الاستقلال الفردي، فكان عدوه وشرطه الذي لا بد منه في آن، بيد أن تناسب التهديدات والفرص في هذه العلاقة المبهمة قد تغير تغيراً جذريّاً مع مرور الزمن في التاريخ الحديث. وعلى الرغم من أن الأسباب التي دفعت إلى مراقبة المجتمع ربما لم تختف، فإن المجتمع الآن هو في الأساس الشرط الذي يحتاج إليه الأفراد أيما احتياج، لكنهم يفتقدونه أيما افتقاد، في صراعهم البائس من أجل تغيير وضعهم الصوري إلى استقلال حقيقي ومقدرة حقيقية على توكيد الذات.

هذه هي ـ بإيجاز شديد ـ الأزمة التي تحدّد المهام الراهنة للنظرية النقدية، وبوجه عام، النقد الاجتماعي. وهذه المهام تتلخّص في إعادة بناء

جسر بين ما مزّقه كل من سيرورة النزعة الفردية الرسمية والانفصال بين السلطة والسياسة؛ وبعبارة أخرى إعادة تصميم وتعمير «الأغورا» (الساحة العامة) الخالية على نحو واسع ـ أي مكان الالتقاء، والمناظرة والنقاش بين الذاتي والمشترك، المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. فإذا كان الهدف القديم للنظرية النقدية ـ التحرر الإنساني ـ يعني أي شيء في أيامنا هذه فإنما يعني إعادة بناء الجسر بين طرفي الهوة السحيقة التي انفتحت بين واقع الفرد الصوري بحكم القانون والآمال المعلقة على الفرد الحقيقي بحكم الواقع. إن الأفراد الذين تعلموا من جديد مهارات المواطن المنسي، واستعادوا من جديد أدوات المواطن المفقود هم البنّاؤون الوحيدون القادرون على القيام بمهمة بناء هذا الجسر.

خامساً: النظرية النقدية من جديد

يقول تيودور أدورنو: «حاجتنا إلى التفكير هي ما تجعلنا نفكر». ويعد كتابه **الجدل السالب**[١٣] استكشافاً مطولاً ومضنياً للسبل التي تجعل الإنسان إنساناً في عالم لا يرحّب بالإنسانية، هذا الكتاب ينتهي بهذه العبارة اللاذعة، وإن كانت فارغة في نهاية الأمر، فبعد مئات الصفحات، لا نجد تفسيراً لأي شيء، ولا حلاً لأي لغز، ولا تسكيناً لأي روع. التفكير يجعلنا بشراً، لكن كوننا بشراً هو ما يجعلنا نفكر. التفكير لا يمكن تفسيره؛ لكنه لا يحتاج إلى تفسير، فالتفكير لا يحتاج إلى تبرير؛ ولن يُبرَّر حتى وإن حاول المرء تبريره.

هذه الأزمة، كما يخبرنا أدورنو مراراً وتكراراً، ليست علامة ضعفٍ للفكر ولا وصمة عارٍ للشخص المفكر، بل إن العكس هو الصحيح. إن قلم أدورنو يجعل من الضرورة المروعة ميزة خاصة، فكلما قلت إمكانية تفسير فكرٍ ما بلغة مألوفة يفهمها الرجال والنساء الغارقون في صراعهم اليومي من أجل البقاء، اقترب من النماذج الإنسانية؛ وكلما قلت إمكانية تفسيره بلغة المكاسب والمنافع الملموسة أو السعر الموضوع عليها في

(١٣) Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton (London: Routledge, 1973), p. 408.

المتاجر الكبيرة أو في سوق الأوراق المالية، ارتفعت قيمته التي تجعل الإنسان إنساناً. إن السعي الحثيث وراء قيمة الأشياء كما تباع وتشترى في السوق، والرغبة الشديدة في الاستهلاك الفوري، هما ما يهددان القيمة الأصيلة للفكر. ويخبرنا أدورنو أنه «ما من فكر محصن من التواصل، فإذا ما تلفظ به المرء في غير موضعه وفي غير مقامه، فذلك يكفي لأن يُقوض حقيقته... ذلك لأن الانعزال الفكري الذي لا تُنتهك حُرمته هو الآن الطريقة الوحيدة للتعبير عن قدر من التضامن... فالمراقب المنعزل يقع داخل شبكة الواقع تماماً مثل المشارك الفعّال؛ والميزة الوحيدة التي للمراقب المنعزل تتمثّل في إدراكه لهذا الوقوع في شبكة الواقع، إضافة إلى الحرية المحدودة التي تنطوي عليها هذه المعرفة في حد ذاتها»[١٤].

سيتضح أن الإدراك هو بداية الحرية ما إن تذكرنا أن «الذات الفاعلة التي تسلك في سذاجة ... ترى أن تواؤمها مع النظام يعوزه الشفافية»[١٥]، وأن انعدام شفافية هذا التواؤم هو في حد ذاته يستوجب السذاجة الدائمة. فمثلما لا يحتاج الفكر إلى شيء سوى نفسه حتى يُديم بقاءه على مر الزمان، فإن السذاجة هي الأخرى مكتفية بنفسها؛ وما دام الإدراك لا يزعجها، فستُبقِي على تواؤمها على أكمل وجه.

«ممنوع الإزعاج»! فالإدراك ضيف قلما يُرحب به من نشؤوا واعتادوا العيش من دون هذا الأفق الجميل للتحرر، بل إن براءة السذاجة تجعل الوضع الذي يعج بالاضطراب والخيانة يبدو مألوفاً، ومن ثَم آمناً، فأية معرفة دقيقة بالحالة المحفوفة بالخطر تنذر بعدم الثقة والشك وعدم الأمان، وهي أمور لا يرحب بها إلا قلة من البشر. ويبدو أن الكراهية المنتشرة للإدراك - من منظور أدورنو - تبشر بالتغير، وإن كانت لا تبشر بنزهة سهلة، فانعدام حرية الساذج هي حرية الشخص المفكر. إنها تجعل «الانعزال الذي لا تُنتهك حرمته» أيسر وأيسر. «فمن يعرض للبيع شيئاً فريداً لا يريد أحداً أن

(١٤) Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, translated by E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974), pp. 25-26.

(١٥) Adorno, *Negative Dialectics*, p. 220.

يشتريه، يمثل، حتى وإن لم يُرد ذلك، حرية من التبادل»[١٦]، فلا توجد سوى خطوة واحدة تفضي من هذا الفكر إلى غيره، إنه المنفى باعتباره الوضع النموذجي الأصيل لتحرر الإنسان من التبادل، فالمنتجات التي يعرضها المنفى إنما هي بالتأكيد منتجات يزهد فيها الجميع، «وكل مفكر في المهجر، بلا استثناء، رجُلٌ مجذوم عاجز»، هكذا قال أدورنو في منفاه بأمريكا، «إنه رجُلٌ يعيش في بيئة لا بد أن تبقى عصية على الفهم في نظره». ولا عجب أنه محصن من مخاطر إنتاج أي شيء قيم في السوق المحلية، «فإذا كانت الشيفرة السرية التي لا يفهمها إلا أهل أوروبا ليست سوى غطاءً للمصلحة الشخصية العمياء كل العمى، فإن مفهوم التقشف . . . يبدو، في المهجر، طوق النجاة المقبول كل القبول»[١٧]. يمثّل المنفى للمفكر ما يمثّله الموطن للبسطاء السُذَّج؛ ففي المنفى يكتسب انفصال الشخص المفكر واستقلاله في الرأي، وأسلوب حياته وعاداته، قيمة البقاء.

في أثناء قراءة أدورنو وهوركهايمر لطبعة دويسن من **تعاليم الأوبانيشاد** (*Upanishads*)، قالا بمرارة إن الأنساق النظرية والعملية التي يتخذها الباحثون عن الوحدة بين الحقيقة والجمال والعدالة، «أولئك الغرباء عن التاريخ»، «ليست شديدة الجمود والصلابة تماماً؛ إنها تختلف عن الأنساق الناجحة بعنصر اللاسلطوية. فهي تُولي أهمية وقيمة للفكرة والفرد تفوق اهتمامها بعالم الإدارة والعمل الجَمْعي، ومن ثَم فإنّها تثير الغضب»[١٨]. فإذا قُدِّر للأفكار أن تنجح، وأن تصل خيال أهل الكهف، لا بد للطقس الفيدي البديع [نسبة إلى الفيدا، وهي الكتب المقدسة الأقدم للهندوسية] من أن يتسلم مقاليد الأمور من الاستغراق الفكري التأملي الذي تتّسم به **تعاليم الأوبانيشاد**؛ ولابد للرواقيين الذين يتحلون بهدوء الطبع وحُسن السلوك من أن يحلوا محل المتهكّمين اليائسين من صلاح البشر؛ ولا بد للقديس بولس العملي في كل حركاته وسكناته أن يحل محل القديس يوحنا المعمدان الذي يفتقر إلى الجانب العملي أيما افتقار. السؤال المهم، مع ذلك، هل بإمكان

---

(١٦) Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, p. 68.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.

(١٨) Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, translated by John Cumming (London: Verso, 1986), p. 213.

القوة التحررية لهذه الأفكار أن تبقى بعد نجاحها المحتمل؟ إن إجابة أدورنو عن هذا السؤال تبعث على الكآبة: «فتاريخ الأديان والمدارس القديمة مثل تاريخ الأحزاب والثورات الحديثة يعلمنا أن ثمن البقاء هو المشاركة العملية، أي تحويل الأفكار إلى هيمنة»[19].

في هذه الجملة الأخيرة أبدع تصوير حي للمعضلة الاستراتيجية الرئيسة التي شغلت تفكير مؤسس «المدرسة النقدية» الباكرة وأشهر فلاسفتها. فمن يفكر ويهتم لا مناص له من الإبحار بين خطرين لا مفر من أحدهما: الفكر النظيف العاجز، والمزايدة الفعالة الملوَّثة على الهيمنة، فلا ثالث لهما، وما من حل جيد في المزايدة على الهيمنة ولا في رفضها. فأما المزايدة على الهيمنة فتميل إلى التحول ـ لا محالة ـ إلى هيمنة، بكل ما يصاحبها من أهوال القيود الجديدة التي لا مناص من فرضها على الحرية، أهوال البراغماتية النفعية للنتائج التي تحظى بأسبقية على المبادئ الأخلاقية، وفتور طموحات الحرية وتشويهها فيما بعد. وأما رفض الممارسة فربما يشبع الرغبة النرجسية في النقاء الخاص، ولكنه سيترك الفكر بلا تأثير، وفي النهاية، أرضاً جدباء. فالفلسفة، كما يقول لودفيك فيتغنشتاين في حزن وأسى، ستترك كل شيء كما كان؛ فالفكر الذي وُلد من الثورة على لاإنسانية الوضع الإنساني ليس بوسعه أن يفعل إلا القليل أو لا شيء على الإطلاق لأنسنة هذا الوضع. إن معضلة حياة التأمل وحياة الفعل تتلخَّص في اختيار بين أمرين كليهما مُر. فكلما زاد تحصين القيم داخل الفكر قلت أهميتها في حياة البشر الذين تشكلت هذه القيم في الأصل لأجلهم وكلما عظمت آثارها في تلك الحياة قلت قدرة الحياة التي جرى إصلاحها على تذكر القيم التي دفعت إلى هذا الإصلاح وألهمته.

القلق الذي يساور أدورنو له تاريخ طويل يعود إلى مشكلة أفلاطون مع الحكمة وإمكانية «العودة إلى الكهف». تلك المشكلة صدرت عن دعوة أفلاطون الفلاسفة إلى أن يتركوا الكهف المظلم الذي يعج بتفاصيل الحياة اليومية، وأن يرفضوا، في سبيل نقاء الفكر، أي اختلاط بأهل الكهف طوال فترة إقامتهم في العالم الخارجي المضيء الذي توجد فيه الأفكار الصافية

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٢١٤ ـ ٢١٥.

الواضحة. كانت المشكلة تتمحور حول السؤالين الآتييْن: هل ينبغي على الفلاسفة أن يُطلعوا الناس على الحكمة التي أوتيت لهم؟ وهل سيجدون، في حالة استعدادهم لفعل ذلك، آذاناً صاغية وقلوباً مطمئنّة؟ وكان أفلاطون يعرف أهل زمانه آنذاك، فتوقع أن الفجوة المحتملة في التواصل ستفضي إلى قتل الرسل الذين جاؤوا بالنبأ العظيم...

صدرت مشكلة أدورنو عن مشكلة أفلاطون، ولكن في زمن ما بعد الاستنارة الغربية، في زمن صار فيه حرق الهراطقة على الخازوق ودس السم في الطعام للرسل الذين يدعون إلى حياة أسمى موضة قديمة بكل تأكيد. ويفتقر في هذا العالم الجديد، أهل الكهف الجدد، المواطنون في زمننا، إلى الحماسة الفطرية للحقيقة والقيم السامية مثل أهل الكهف القدامى أيام أفلاطون. فكان يُتوقع منهم أن يقاوموا بشدة وصرامة الرسالة التي ستُعكر صفو الروتين اليومي. أما عواقب الخلل في التواصل فاتخذت شكلاً جديداً يناسب روح العصر. فزواج المعرفة من السلطة الذي كان عجائبياً في زمن أفلاطون، صار عادة روتينية، وربما مسلّمة من مسلمات الفلسفة، وحقاً عاماً للسياسة توظّفه كل يوم وليلة. وهكذا فإن الحقيقة التي كانت شيئاً يمكن أن يُضحّي المرء بنفسه في سبيله، صارت شيئاً يُسوِّغ القتل تسويغاً (كانت الحقيقة خليطاً من هذين الشيئين، لكن تغيرت نسب هذا الخليط تغيراً يثير الدهشة والغرابة). ومن ثَمّ كان من الطبيعي والمعقول أن نتوقع، في زمن أدورنو، أن رسل الخير والحقيقة المرفوضين سيلجؤون إلى القوة متى سنحت لهم الفرصة، وأنهم سيسعون إلى الهيمنة لكسر المقاومة وإرغام خصومهم أو إكراههم أو رشوتهم حتى يتبعوا الطريق التي ترددوا في أن يسلكوها.

وهكذا أثارت المعضلة القديمة سؤاليْن: كيف يمكن إيجاد الكلمات التي نخبر بها الآذان الصُم من دون أن نُخلَّ بمحتوى الرسالة؟ وكيف نعبّر عن الحقيقة في شكل يسهل فهمه، وفي شكل جذاب يثير رغبة الناس في فهمه، دون تشويه محتواها أو تسطيحه؟ هذه المعضلة تثير الآن سؤالاً جديداً، وهو سؤال صعب ومقلق، ولا سيما عندما يتعلق الأمر برسالة لها طموحات تحررية وتحريرية: كيف يمكن اجتناب، أو على الأقل الحد من، التأثير المُفسد للسلطة والهيمنة، بعد أن صارتا الآن الوسيلة الأساسية لتوصيل الرسالة إلى من يتمردون على السلطة ومن لا يتحمّسون لها؟ هذان

السؤالان اللذان يبعثان على القلق تشابكا، وامتزجا في بعض الأحيان، كما الحال في الخلاف الفكري الحاد غير المحسوم بين ليو شتراوس وألكسندر كوجيف.

يقول ليو شتراوس إن «الفلسفة» بحث عن «نظام ثابت دائم تقع فيه أحداث التاريخ من دون أن تؤثر فيه أبداً». وهذا النظام الذي له صفتا الدوام والثبات له أيضاً صفة العالمية؛ ولكن لا يمكن تحقيق القبول العالمي لهذا «النظام الدائم الثابت» إلا على أرض «المعرفة الحقة الأصيلة أو أرض الحكمة» ـ لا عبر التوفيق والتوافق بين الآراء.

الاتفاق القائم على الرأي لا يمكن أن يصبح اتفاقاً عالمياً، فكل عقيدة تدَّعي العالمية؛ والقبول العالمي يستدعي بالضرورة عقيدة مضادة تدّعي الحق نفسه في العالمية. أما نشر المعرفة الحقة الأصيلة بين العوام، تلك المعرفة التي اكتسبها الحكماء، فلن يكون له أي جدوى، ذلك لأن المعرفة، عبر نشرها أو تبسيطها، تتحوّل حتماً إلى رأي أو تحامل، أو مجرد اعتقاد.

يرى شتراوس، كما يرى كوجيف كذلك، أن هذه الفجوة بين «الحكمة» و«المعتقد السائد»، علاوة على صعوبة التواصل بينهما، توضح مباشرة ومن تلقاء نفسها قضية السلطة والسياسة، فانعدام الاتساق بين هذين النوعين من المعرفة يتبدّى لمن يلجُّون في المخاصمة والجدل من الطرفين باعتبارها قضية الحكم والإلزام والتنفيذ، قضية الانخراط السياسي لمن «أوتي الحكمة»، وباعتبارها، وبصراحة ومن دون تجمّل أو تلطّف، مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدولة التي تعد المركز والاهتمام الرئيسيْن للسياسة. وتتلخص المشكلة في اختيار واضح قاس بين الانخراط السياسي والابتعاد الجذري عن الممارسة السياسية والحساب الدقيق للمكاسب والمخاطر والصعوبات المحتملة.

فإذا كان هذا النظام الذي له صفة الدوام، ذلك الموضوع الحقيقي الذي يشغل اهتمام الفلاسفة، «لا يتأثر أبداً بأحداث التاريخ»، فكيف تخدم معاملات أهل الفلسفة مع أصحاب التاريخ ـ أصحاب السلطة ـ قضية الفلسفة؟ رأى شتراوس في هذا الطرح سؤالاً بلاغياً إلى حدّ كبير؛ وأن «ما من سبيل إلى ذلك» هي الإجابة المعقولة الوحيدة التي لا تحتاج إلى برهان. أما كوجيف فيرى أن حقيقة الفلسفة ربما لا تتأثر في واقع الأمر بالتاريخ،

لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنها تنأى بنفسها عن التاريخ. فلا بد لجوهر تلك الحقيقة أن يدخل التاريخ حتى يُصلحه (ويعيد تشكيله)، ومن ثَمّ فإن المعاملات مع أصحاب السلطة، الحُراس الذين يحرسون ذلك المدخل وذاك الحاجز أو ينظمون المرور، تظل جزءاً حيوياً ومُتمماً لعمل الفلاسفة. التاريخ تمام الفلسفة؛ وحقيقة الفلسفة تجد غاية اختبارها وغاية تحقّقها في قبولها والاعتراف بها، في تجسد كلمات الفلاسفة في نظام للحكم، الاعتراف هو الغاية النهائية والتحقق النهائي للفلسفة، ومن ثَمّ فإن الموضوع الذي تستهدفه أفعال الفلاسفة ليس الفلاسفة أنفسهم وفكرهم و«أسرار صنعة» التفلسف لا غير، بل العالم من حيث هو عالم، وفي نهاية المطاف التناغم بين الاثنين، أو بالأحرى إعادة تشكيل العالم على نحو يشبه الحقيقة التي يحرسها الفلاسفة. فإذا ما قال الفيلسوف: «ليس لي علاقة بالسياسة»، فهذه ليست إجابة؛ ويُشتم منها رائحة خيانة، ليس للعالم «الموجود هناك» فحسب، بل وللفلسفة كذلك.

ما من سبيل إلى اجتناب مشكلة «الجسر السياسي» الذي يربط العالم. وما دام الجسر لا يمكن أن يضبطه سوى رجال الدولة، فإن مشكلة البحث عن سبيل، إذا كان هناك من سبيل أصلاً، لاستخدامهم في تيسير عبور الفلسفة إلى العالم، لن تزول ولا بدّ من مواجهتها. وما من سبيل لاجتناب الحقيقة المؤلمة بأن الدولة تجسّد الطغيان (لا يمكن اجتناب هذه الحقيقة على الأقل في البداية، وما دامت الفجوة بين حقيقة الفلسفة وواقع العالم كما هي). ويصر كوجيف أنّ هذا الطغيان شكل من أشكال الحكم، وأنه يمكن تعريفه بمصطلحات محايدة من الوجهة الأخلاقية، فالطغيان يقع متى «فَرَضَ جمْع من المواطنين (لا يهم كثيراً إذا كانوا أكثرية أم أقلية) على غيرهم من المواطنين أفكارهم وأفعالهم، أفكارهم وأفعالهم التي تهتدي بهدى سلطة يعترف بها هذا الجمْع تلقائياً، وإن لم تكن قد نجحت في إقناع الباقين بالاعتراف بها؛ ومتى فرض هذا الجمْع هذه السلطة على غيرهم من دون «التوافق» معهم، ومن دون الاكتراث بأفكارهم ورغباتهم (التي تحددها سلطة أخرى يعترف بها غيرهم تلقائياً).

إذا كان عدم الاكتراث بأفكار «الآخرين» ورغباتهم هو ما يجعل الطغيان طغياناً، فإن المهمة تكمن في قطع سلاسل الانشطار المفرغ (كما يسميها

غريغوري باتيسون) التي تربط التجاهل المستكبر من جهة والرأي المعارض الصامت من جهة أخرى، ومن ثَمّ إيجاد أرضية يمكن أن يلتقي عليها الجانبان فينخرطا في حوار مثمر. تلك الأرضية (وهنا يلتقي شتراوس وكوجيف) لا يمكن أن تأتي بها سوى حقيقة الفلسفة، فتتعامل، وهي تفعل ذلك بالضرورة، مع الأمور التي لها صفة الدوام، وتصلح قطعاً لكل زمان ومكان (أما الأرضيات الأخرى كافة التي تصدر عن «المعتقدات السائدة» فربما لا تصلح إلا ساحاتٍ للاقتتال لا قاعاتٍ للمؤتمرات). وبينما وجد كوجيف أنه من الممكن تحقيق ذلك، وجد شتراوس أن ذلك بعيد المنال: «لا أؤمن بإمكانية حوار سقراط مع الناس». فمن ينخرط في مثل هذا الحوار ليس فيلسوفاً، وإنما «من أهل الخطابة» الذين لا يشغلهم كثيراً تمهيد الطريق الذي ربما تنتقل فيه الحقيقة إلى الناس مثلما يشغلهم كسب الطاعة لأي شيء تحتاج إليه السلطة أو تريده لتحكم. وربما ليس بوسع الفلاسفة إلا أن يحاولوا نصح أهل الخطابة، وإن كان احتمال نجاحهم في هذه المحاولة ضئيلاً جداً لا محالة، وهكذا فإن فرص تصالح الفلسفة والمجتمع وتوحدهما ضعيفة للغاية[٢٠].

ذهب شتراوس وكوجيف كلاهما إلى أن الصلة بين القيم الصالحة لكل زمان ومكان وواقع الحياة الاجتماعية الذي شكّله التاريخ هي السياسة. كان شتراوس وكوجيف يكتبان من داخل الحداثة الثقيلة، فسلّما بأن السياسة تتداخل مع أفعال الدولة. وهذا يعني من دون جدال أن المعضلة التي تواجه الفيلسوف تتلخّص في الاختيار البسيط بين «خذها» أو «اتركها»: فإما أن يستخدم تلك الصلة، على الرغم من كل المخاطر التي لا بد من أن تنطوي عليها أية محاولة لاستخدامها، أو (في سبيل نقاء الفكر) أن ينأى بنفسه عنها ويحافظ على المسافة بينه وبين السلطة وأصحاب السلطة. فالاختيار هنا بين حقيقة ستظل عاجزة لا محالة وسلطة ستظل خائنة للحقيقة لا محالة.

كانت الحداثة الثقيلة، في النهاية، عصر تشكيل الواقع على غرار العمارة أو البستنة؛ فالواقع الذي يمتثل لقوانين العقل كان لا بد من أن

---

(٢٠) Leo Strauss, *On Tyranny*, corrected and expanded edition, including the Strauss-Kojève Correspondence, edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth (New York: FreePress, 1991), pp. 145, 193, 205 and 212.

«يُبنى» وفق تحكم صارم للمواصفات، ووفق قواعد إجرائية صارمة، والأهم أن يوضع تصميم لهذا الواقع قبل الشروع في بنائه. كان ذلك عصر لوحات الرسم والتصميمات، ولكنه لم يكن في سبيل رسم الأرض الاجتماعية، بل لرفع تلك الأرض إلى مستوى الوضوح والمنطق التام الذي لا يمكن أن يفخر به أو يدّعيه سوى سلطة الخرائط المرسومة. كان ذلك عصر يراوده الأمل بأن يجعل العقل شريعة الواقع، ويعيد ترتيب الأوراق على نحو يثير السلوك العقلاني، ويجعل السلوك الذي يخالف العقل أمراً باهظ الثمن، بحيث لا يمكن التفكير فيه. وهكذا وجد العقل التشريعي أن تجاهل أهل التشريع والقوى المسؤولة عن تطبيق القانون ليس خياراً بأي حال من الأحوال؛ فكانت مسألة الاتصال بالدولة، في صورة التعاون أو المنافسة، المعضلة التي شكلت تكوينه، واقع الأمر كانت مسألة حياة أو موت.

سادساً: نقد سياسة الحياة

ضاع الأمل في الدولة وما كانت تعد به أو ما كانت مستعدة لفعله باعتبارها السلطة المطلقة للعقل وأعظم بنَّاء للمجتمع العقلاني. وها هي لوحات الرسم في مكاتب المجتمع الصالح تبهت وتتلاشى معالمها، وها هم القناصل والمترجمون الفوريون والسماسرة يتولون المهمة التي كانت في سالف الزمان حكراً على أهل التشريع، فلا عجب إذاً أن أهل النظرية النقدية الراغبين في أداء دور رئيس في السعي إلى التحرر يحزنون على ما فاتهم ويأسون على ما أصابهم. لكن المصيبة لا تقتصر على تداعي الواسطة المفترضة والهدف المفترض لكفاح التحرّر؛ فالمعضلة المركزية التي تقوم عليها النظرية النقدية، أي المحور الرئيس الذي يدور حوله الخطاب النقدي، لن تبقى على قيد الحياة بعد موت هذه الواسطة. وربما يشعر كثيرون أن الخطاب النقدي سيجد نفسه بلا موضوع، وربما يتعلّقون في يأس، بل وصاروا يتعلقون فعلاً، باستراتيجية نقدية محافظة، فانتهوا، سهواً وعن غير قصد، إلى أن الخطاب النقدي في واقع الأمر يخلو من موضوع ملموس لأن التمثيلات تنفصل عن الواقع المعيش إلى حد كبير، وأن الأفكار المقترحة صارت غامضة وضبابية للغاية. ويصر كثيرون على خوض معارك قديمة اكتسبوا منها خبرة دقيقة، ويفضّلون البقاء على أرض معركة مألوفة وموثوقة

عن الانتقال إلى أرض جديدة لم تُستكشف استكشافاً تاماً، أرض لم تُكتشف بعد في الغالب الأعم.

مع ذلك، لا تقترن آفاق النظرية النقدية (فضلاً عن الطلب عليها) بأشكال الحياة الآفلة الآن مثلما يقترن الوعي الذاتي الذي تبقى لأهل النظرية النقدية بالأشكال والمهارات والبرامج التي تطوّرت في أثناء مواجهتها. كل ما حدث هو أن المعنى الذي أُضفي على التحرر في سالف الزمان، لا مهمة التحرر، صار مهجوراً. ناهيك بوجود أجندة عامة جديدة للتحرر بانتظار النظرية النقدية. وهذه الأجندة العامة الجديدة ما زالت ترتقب سياسة عامة نقدية، وهي تبزغ مع الوضع الإنساني الحديث في مرحلة «السيولة»، ولا سيما بعد إخضاع المهام الحياتية الصادرة عن هذا الوضع لما نطلق عليه «سيرورة النزعة الفردية».

هذه الأجندة الجديدة ارتسمت عند حديثنا السابق عن الفجوة بين الفردية الصورية والفردية الحقيقية أو، إن شئت، «الحرية السالبة» المفروضة بقوة القانون و«الحرية الموجبة» الغائبة في الغالب الأعم أو بعيدة المنال في كل زمان ومكان؛ أي المقدرة الحقيقية الأصيلة على توكيد الذات. هذا الوضع الجديد ليس مختلفاً عن الوضع الذي قاد إلى تمرد بني إسرائيل وخروجهم من مصر كما جاء في الكتاب المقدس. فقد نهى فرعون مراقبي العمال ورؤسائهم عن إمداد العمال بالقش الذي يستخدم في صنع الطوب: «دعوهم يذهبون ويجمعون قشهم، ولكن تأكدوا أنهم ينتجون المقدار نفسه من الطوب الذي كانوا ينتجونه من قبل». فقال رؤساء العمل لفرعون إن العمال لا يمكنهم أن يتقنوا صنع الطوب إلا إذا وجدوا إمداداً كافياً من القش، واتهموا فرعون بأنه يطلب المستحيل، عندئذٍ عزا فرعون الفشل إلى غيره، وأنحى باللائمة على غيره قائلاً: «أنتم كُسالى، أنتم كُسالى». أما في أيامنا هذه، فلا يوجد فراعنة تأمر رؤساء العمل بجلد الكسالى (فالجلد نفسه صار عملاً يؤديه المرء بنفسه، وحل محله جلد الذات)، بل إن سلطات اليوم نفضت يدها عن مهمة الإمداد بالقش، وقيل لمن يصنعون الطوب إن كسلهم وحده حال بينهم وبين قيامهم بمهامهم على أكمل وجه، والأهم من ذلك القيام بها على الوضع الذي يرضيهم.

المهمة التي يتولاها البشر في أيامنا هذه تظل كما كانت إلى حد كبير

منذ بداية الأزمنة الحديثة: البناء الذاتي للحياة الفردية ونسج شبكات من الروابط مع أفراد آخرين يعكفون على بناء ذواتهم، فضلاً عن الاعتناء بهذه الشبكات. تلك المهمة لم يشك فيها قط أهل النظرية النقدية، بل ارتاب هؤلاء المنظرون في الإخلاص والسرعة التي حُرر بها الأفراد لإنجاز المهمة التي أُسندت إليهم. وتُتهم النظرية النقدية بالخداع أو العجز، ممن كان ينبغي عليهم توفير الوضع الصحيح لتوكيد الذات، فما أكثر القيود التي كانت تكبل حرية الاختيار، ناهيك بالنزعة الشمولية المتأصلة في الطريقة التي تشكلت فيها بنية المجتمع الحديث وإدارته، وهذه النزعة هددت بإلغاء الحرية تماماً، فاستبدلت بحرية الاختيار التماثل الكئيب الذي يُفرض فرضاً أو يُتدرب عليه تدريباً خفيّاً. إن قدر الإنسان الفاعل الحر يعجّ بمتناقضات يصعب حصرها، فضلاً عن فك عقدتها. انظر، على سبيل المثال، إلى التناقض الكامن في الهويات العصامية التي لا بد من أن تتسم بصلابة تنتزع اعتراف المجتمع بها في حد ذاتها، وبمرونة لا تحول دون حرية الحركات المستقبلية في الظروف المتقلبة المتبدلة على الدوام، أو انظر إلى عدم الاستقرار وعدم الأمان الذي تعانيه العلاقات الإنسانية، وهي علاقات مثقلة بآمال تفوق كل ما قبلها، وإن كانت تقوم على نُظم وأطر ضعيفة، ومن ثَمّ فهي أضعف مقاومة للعبء المضاف، أو انظر إلى المحنة المؤسفة التي صدرت عن المسؤولية التي استردّها البشر، فأخذوا يبحرون في خطر بين صخور اللامبالاة والقهر، أو انظر إلى هوان الفعل المشترك بأسره، الذي لا تعززه سوى حماسة الفاعلين وتفانيهم، وإن كانت هذه الحماسة تحتاج إلى مادة لاصقة تدوم وقتاً أطول حتى يحافظ الفعل المشترك على وحدته ويبلغ غايته، أو انظر إلى الصعوبة الفاضحة في تعميم التجارب التي عايشها أصحابها معايشة شخصية ذاتية بكل تفاصيلها، وتحويلها إلى مشكلات تصلح لأن تُدرج بين موضوعات الأجندة العامة وتصبح من بين أمور السياسة العامة. وهذا غيض من فيض، ولكن هذه الأمثلة تقدم رؤية معقولة للتحدي الذي يواجه الآن أهل النظرية النقدية الراغبين في وصل مجالهم بالسياسة العامة من جديد.

كان عند أهل النظرية النقدية أسباب وجيهة عندما ارتابوا في الإيمان بأن المحصلة هي المحك، كما يتجلّى في الاستنارة الغربية المحتفية بفكرة «الطاغية المستنير» التي تجسّدت في الممارسات السياسية للدولة (فكانت

المحصلة هنا مجتمعاً يقوم على بنية وإدارة عقلانيتين). لقد ارتابوا في الإيمان بأن الإرادات والرغبات والأغراض الفردية، والقدرة على الخلق والرغبة في الخلق الجديد، والاستعداد الطبيعي التكويني لخلق دلالات جديدة من دون اكتراث بالوظيفة والاستخدام والغرض، إنما هي موارد عديدة كبيرة، وعوائق هنا، على الطريق. في مقابل هذه الممارسة، أو نزعتها المفترضة، يطرح أهل النظرية النقدية رؤية لمجتمع يتمرد على تلك الممارسة، رؤية لمجتمع يكترث كل الاكتراث، ويجل كل الإجلال تلك الإرادات والرغبات والأغراض وتحقيقها، رؤية لمجتمع يقاوم خطط الكمال كافة المفروضة ضد رغبات الرجال والنساء أو من دون اكتراث برغبات الرجال والنساء الذين يعيشون في كنف المجتمع. «فالكلية» الوحيدة التي يقبلها جُل فلاسفة المدرسة النقدية ويعترفون بها إنما هي الكلية التي تنبثق عن أفعال الأفراد الذين يتسمون بالإبداع والاختيار الحر.

ثمة نزعة لاسلطوية في ألوان التنظير النقدي كافة؛ وثمة ارتياب في أشكال السلطة كافة، فالعدو يُرى من بعيد في جانب السلطة من دون سواها، وهذا العدو يُلام على كل الإحباطات والآلام التي تعانيها الحرية (بل ويُلام على انعدام الشجاعة بين الجنود الذين حُشدوا لخوض حروب التحرر ببسالة فائقة، كما الحال في الجدل الدائر حول «الثقافة الجماهيرية»). فكان من المتوقّع أن تأتي الأخطار وتسقط الضربات من المجال «العام» الذي يتطلع دوماً إلى غزو المجال «الخاص» و«الذاتي» و«الفردي» واستعماره. وندر، بل انعدم، الاهتمام بالأخطار الكامنة في تضييق المجال العام أو إفراغه وإمكانية الغزو المضاد، أي استعمار المجال العام من قِبل المجال الخاص، بيد أن هذه الإمكانية والعاقبة المحتملة التي استهنّا بتقديرها ومناقشتها غدت اليوم العائق الرئيس في طريق التحرر، الذي لا يمكن أن يُوصف في مرحلته الراهنة إلا بأنه مهمة تحويل الاستقلال الفردي الصوري إلى استقلال حقيقي.

تنذر السلطة العامة بعدم اكتمال الحرية الفردية، ولكنّ انسحابها أو اختفاءها ينذر بالعجز العملي للحرية المنتصرة بحكم القانون. وهكذا تحوّل تاريخ التحرّر الحديث من مواجهة مع الخطر الأول إلى مواجهة مع الخطر الثاني، فما إن بدأت المعركة في سبيل «الحرية السالبة» (في قاموس أشعياء

برلين)، وكُتب لها النصر، حتى تداعت وتحطمت الأداة المطلوبة لتحويلها إلى «حرية موجبة»، أي «حرية تحديد نطاق الاختيارات وأجندة صنع القرار». لقد فقدت السلطة العامة كثيراً من مقدرتها القمعية المقيتة المفزعة، ولكنها فقدت أيضاً قدراً كبيراً من قدرتها على تمكين الأفراد. فحرب التحرر لم تنته، ولكن إذا أرادت أن تتقدم أبعد من ذلك، فلا بد من أن تُرد الحياة إلى ما بذلت قصارى جهدها طوال تاريخها لتدميره وإزاحته من طريقها، فكل تحرير حقيقي يدعو هذه الأيام إلى زيادة رقعة «المجال العام» و«السلطة العامة» لا خفضهما. فالمجال العام الآن هو الذي في حاجة ماسة إلى مقاومة الغزو الذي يشنه المجال الخاص، وإن كان ذلك، وهذه مفارقة، في سبيل تعزيز الحرية الفردية لا إسقاطها في المعركة.

تتمثل وظيفة الفكر النقدي، كما كانت في كل وقت، في إضاءة العوائق العديدة التي سدَّت طريق التحرر. وبالنظر إلى طبيعة المهام في الوقت الراهن، فإن العوائق الرئيسة التي تستلزم الدراسة على وجه السرعة تتعلق بالصعوبات المتزايدة في ترجمة المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة، وفي عقد المتاعب الخاصة المستشرية في مصالح عامة تفوق مجموع مكوناتها الفردية، وفي إعادة الطابع الجمعي الذي اتسمت به يوتوبيات «سياسة الحياة» التي طالتها سيروة النزعة الفردية، حتى يمكن أن تستعيد مرة أخرى رؤى «المجتمع الصالح» و«المجتمع العادل». فعندما تنفض السياسة العامة يدها من مهامها، وتتولى سياسة الحياة دفة القيادة، عندئذٍ يفتضح أمر المشكلات التي يواجهها الأفراد الصوريون بحكم القانون في محاولاتهم لأن يكونوا أفراداً حقيقيين بحكم الواقع، فهي لا تمثّل إضافات ولا تجارب تراكمية، ومن ثَمّ فإنها تُعرِّي المجال العام وتجرده من كل محتوى باستثناء المكان الذي يُعترف فيه بالمخاوف وتُعرض على عموم الناس. وعلى هذا الأساس، فإن سيرورة النزعة الفردية ليست وحيدة الاتجاه، بل يبدو أنها تدمر في طريقها الأدوات كافة التي يمكن تصور استخدامها في تنفيذ أهدافها في سالف الزمان.

تُواجه هذه المهمة النظرية النقدية بمخاطَبٍ جديد، فلم يعد شبح الأخ الأكبر يحوم في السندرات تحت سقف الدار ولا زنازين السجن تحت الأرض بعدما خرج الطاغية المستنير من غرف الاستقبال والجلوس، ففي

حداثتهم السائلة الجديدة التي انكمشت أيما انكماش، وجد الأخ الأكبر والطاغية المستنير مأوى داخل المجال المصغر المحدود لسياسة الحياة الشخصية. هذا هو المكان الذي لا بد من أن تسكنه المخاطر التي تحفّ بالاستقلال الفردي وتُنشد فيه الفرص التي يعد بها ذلك الاستقلال الذي لا يمكن أن يتحقق في أي مكان سوى المجتمع الحر، فالبحث عن حياة مشتركة بديلة لا بد من أن ينطلق من دراسة بدائل سياسة الحياة.

الفصل الثاني

الفردية

هنا، والآن، تأمل، الوقت يلتهم كل الجري الذي يمكنك أن تجريه، لتجد نفسك في الموضع نفسه، فإذا أردت أن تصل إلى مكان آخر، لا بد من أن تجري على الأقل ضعف السرعة التي تجري بها الآن!

لويس كارول

من الصعب أن نتذكر ونستوعب أنه منذ ما يقارب نصف القرن من الزمن اشتعل الجدل حول جوهر التوجسات السائدة، حول ما يخشاه الناس، حول الأهوال التي سيأتي بها المستقبل لا محالة ما لم يتصدوا لها قبل فوات الأوان. اشتعل هذا الجدل بين رواية ألدوس هكسلي **عالم رائع جديد** ورواية جورج أورويل **١٩٨٤**.

كان هذا الجدل، بكل تأكيد، صادقاً وجاداً تماماً؛ ذلك لأن العالمَيْن اللذيْن صوّرهما الكاتبان المستشرفان للمستقبل المرير تصويراً حياً بديعاً كانا يختلفان اختلاف الطباشير عن الجبن، فأورويل رسم عالماً رثاً وفقراً مدقعاً، عالمَ الفاقة والعوز، وأما هكسلي فرسم عالم الثراء والإسراف والوفرة والشبع. وكما هو متوقع، كان أهل العالم الذي صوّره أورويل يعيشون في حزن ورعب، بينما يعيش أهل العالم الذي صوّره هكسلي عيشة الرغد والمرح الخالية من الهموم. وما أكثر الاختلافات الأخرى التي لا تقل إثارة عما ذكرناه؛ فقد اختلف هذان العالمان في كل شيء تقريباً.

ثمة شيء وحّد هاتين الرؤيتين (ومن دون هذا الشيء ما كان لهاتين الرؤيتيْن اللتيْن ترسمان واقعين مريريْن أن تتحاورا على الإطلاق، أو أن تتشابكا). إنه التنبؤ بعالم يخضع لسيطرة محكمة، تنبؤ بحرية فردية تُختزل إلى مظهر زائف أو لا شيء، بل حرية يبغضها تماماً أناس تدربوا على طاعة

الأوامر واتباع الروتين المفروض، تنبؤ بظهور نخبة صغيرة تمسك بيديها الخيوط كافة حتى يتحرك البشر كافة في حياتهم مثلما تتحرك الدُمى، تنبؤ بعالم ينقسم إلى مديرين، ومصممين ومتبعين للمصممين ـ بحيث يُداري المصممون تصميماتهم، ولا يبدي المتّبعون استعداداً ولا مقدرة على تدقيق النظر بدافع الفضول حتى يفهموا الأمور ـ إنه تنبؤ بعالم جعل إيجاد بديل له فكرة مستحيلة.

لم يتطرّق الجدل إلى ادّخار المستقبل حرية أقل، ومزيد من السيطرة، والإشراف، والقمع، فلم يختلف أورويل وهكسلي بشأن وجهة الوصول النهائية للعالم؛ بل كان لكل منهما تصوره الخاص للطريق الذي يأخذنا هناك، فنظلّ في حالة شديدة من الجهل والغباوة والبلادة، وندع المقادير تجري في أعنتها.

في خطاب يعود إلى عام ١٧٦٩، كتب هوراس وولبول إلى سير هوارس مان يقول: «العالم ملهاة لمن يفكرون، ومأساة لمن يشعرون»، بيد أن معنى التغيرات «الملهاوية» و«المأساوية» يتغير عبر الزمن، وعندما شرع أورويل وهكسلي في رسم معالم المستقبل المأساوي، شعر كلاهما أن مأساة العالم إنما تتمثل في تقدّمه الذي يتجه ببأس شديد نحو الفصل بين فئة مسيطرة تزداد قوة وبعداً وسائر البشر الذين يجرَّدون من كل قوة، وتزداد السيطرة عليهم يوماً بعد يوم. وكانت الرؤية الكابوسية التي تستحوذ على الكاتبيْن كليهما تتمثل في رجال ونساء عاجزين عن الإمساك بزمام حياتهم. وبذلك فإن هكسلي وأورويل يشبهان كثيراً مفكريْن غيرهما في زمن غير زمنهما وهما أرسطو وأفلاطون الفيلسوفان اللذان لم يتصوّرا إمكانية وجود مجتمع صالح أو طالح من دون عبيد، وعلى النهج نفسه لم يستطع هكسلي وأورويل أن يتصورا مجتمع السعادة أو مجتمع الشقاء من دون مديرين ومصممين ومشرفين كتبوا معاً السيناريو، وأخرجوا العرض، وأمْلَوا على الممثلين ما يقولون، وطردوا أو حبسوا في سجون تحت الأرض كلَّ واحد يرتجل ويخرج عن النص الذي كتبوه. فلم يكن بوسع هكسلي وأورويل أن يتصورا في مرآة الخيال عالماً من دون أبراج مراقبة ومكاتب مراقبة، فحامت مخاوف أزمانهما، وآمالها وأحلامها، حول مقار القيادة العليا.

أولاً: الرأسمالية ـ ثقيلة وخفيفة

ربما صنَّف نيغل ثريفت روايتي أورويل وهكسلي ضمن «خطاب سفر يشوع» الذي يختلف عن «خطاب سفر التكوين» (فالخطابات كما يقول ثريفت «لغة علم اللغات التي تعلّم الناس كيف يعيشون كما ينبغي لهم أن يعيشوا»)[1]. «فأما خطاب سفر يشوع فيجعل النظام هو القاعدة والخلل هو الاستثناء، وأما خطاب سفر التكوين فيجعل الخلل هو القاعدة والنظام هو الاستثناء». في خطاب سفر يشوع، يتسم العالم (كما يستشهد ثريفت بآراء كينيث جوويت) «بتنظيم مركزي، وحدود صارمة، وهوس بالحدود التي لا يمكن اختراقها».

«النظام»، دعوني أوضح، يعني الرتابة، والانتظام، والتكرار، والقدرة على التنبؤ، فليس بإمكاننا أن نطلق على ظرف ما صفة «منتظم» إلا إذا توقعنا وقوع بعض الأحداث على نحو يفوق بدائلها، وأن أحداثاً أخرى لن تقع على الأرجح، أو أنها خارج حساب الاحتمالات تماماً. وعليه فلا بد لكائن ما في مكان ما (كائن عظيم يتجسد في شخص أو قوة غير شخصية تمثل علة الوجود) من أن يتدخّل في الاحتمالات، ويغيرها ويبدلها، ويلقي بالنرد، ويتحكم في الاحتمالات.

العالم المنتظم في خطاب يشوع إنما هو نظام محكم السيطرة، فكل شيء في هذا العالم له وظيفة حتى وإن كانت غير واضحة (غير واضحة الآن لبعض الناس، ولكن غير واضحة للأبد لأغلب الناس). فلا مكان في هذا العالم لأي شيء لا نفع له أو غرض، وإن كان اللانفع سيُعترف به في هذا العالم بأنه غاية مشروعة. وحتى يُعترف بما لا نفع له، لا بد له من الحفاظ على هذا الكل المنتظم ودوام بقائه. فالنظام نفسه، هو وحده ما لا يستدعي الاعتراف بمشروعية؛ إنه، إذا جاز التعبير، «غاية نفسه». إنه يكون فحسب،

(١) Nigel Thrift, "The Rise of Soft Capitalism," *Cultural Values*, chap. III, vol. 1, no. 1 (April 1997), pp. 29-57.

وقد حددت مفاهيم ثريفت (Thrift) الخلّاقة وصيغت، في:
Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), and Michel Serres, *Genesis*, Studies in Literature and Science (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995).

ولا يمكن التخلص منه بتجاهل وجوده، هذا هو كل ما نحتاج إليه أو كل ما نستطيع أن نعرفه عنه، وربما يوجد النظام لأن الله وضعه في خلقه عندما خلق الكون؛ أو لأن خلقه من البشر الذين يشبهون الآلهة، وضعوها في العالم وأبقوا عليها في أعمال التصميم والبناء والإدارة يوماً بعد يوم. وفي أزمنتنا الحديثة، وما دام أن الله في عُطلة طويلة(*)، فقد آلت مهمة التصميم والحفاظ على النظام إلى البشر.

اكتشف كارل ماركس أن أفكار الطبقات المهيمنة تميل إلى أن تكون الأفكار المهيمنة (وهذه العبارة ربما نعتبرها بفهمنا الجديد للغة مجرد حشو وزيادة في الكلام). فعلى مدار قرنين من الزمن على الأقل، كان مديرو المشروعات الرأسمالية هم من يسيطرون على العالم؛ فهم من كانوا يفصلون الممكن عن غير الممكن، والعقلاني عن غير العقلاني، والمعقول عن غير المعقول، بل هم من كانوا يحدّدون ويرسمون نطاق البدائل التي تنحصر فيها مسارات الحياة البشرية. ومن ثَمّ فإن رؤيتهم للعالم، والعالم نفسه، الذي تشكّل وأعيد تشكله وفق تلك الرؤية، هي ما كانت تغذي الخطاب المهيمن وتؤكد حقيقته.

حتى وقت قريب، كان هذا يمثل خطاب يشوع؛ أما الآن فإنه يمثّل خطاب التكوين أكثر فأكثر، وليس الالتقاء الحالي داخل خطاب أهل العلم ورجال الأعمال، ومفسِّري العالم وصنّاعه ـ بعكس ما تنطوي عليه آراء ثريفت ـ بدعة جديدة، وليس سمة فريدة للرأسمالية الجديدة الطامعة في المعرفة (رأسمالية «ناعمة» كما يسمّيها ثريفت). وعلى مدار قرنين من الزمان، لم يجد أهل العلم عالماً آخر يمسكون به في شباكهم النظرية، ويتفكرون فيه، ويصفونه ويفسّرونه، سوى العالم الذي أفرزته الرؤية والممارسة الرأسمالية. وطوال هذه الحقبة، كان أهل العلم ورجال الأعمال على لقاء دائم حتى وإن تركوا انطباعاً، بسبب فشلهم في التحاور، بالحفاظ

(*) يتسم أسلوب باومان بالسخرية اللاذعة، فهو لا يُهين هنا الذات الإلهية، بل ينتقد في حس لاذع المشروع الحداثي الذي وضع الإنسان في مركز الكون، واحتفى بفكرة «الإله الغائب»، بل وباستبدال آلهة علمانية جديدة به، مثل: العقل، والتقدم، والشعب، والزعيم، والأمة/الدولة. انظر كتابه: **عن الإله والإنسان** (٢٠١٤)، وحوارات [كيث تيستر] مع زيجمونت باومان، الصادر عن دار بوليتي برس عام ٢٠٠١ (المترجم).

على مسافة متبادلة، وكانت غرفة الاجتماعات دائماً، كما هي الآن، يحدّدها ويجهزها رجال الأعمال.

العالم الذي يؤيد خطاب يشوع ويجعل له مصداقية هو العالم الفوردي («الفوردية» مصطلح قديم استخدمه أول مرة أنطونيو غرامتشي وهنري دو مان، وإن كان المصطلح لم يُستخدم مرة أخرى، ومثل بومة الإلهة مينيرفا كما وصفها هيغل، لم يحلّق المصطلح إلا عند الغسق، أي عند أفول الشمس التي ظلّت مشرقة على الممارسات الفوردية. وفي استرجاع للماضي، يصف آلان ليبتس الفوردية بأنها كانت في أيام مجدها نموذجاً للتصنيع والتراكم والضبط في آن:

كانت مزيجاً من أشكال تعديل التوقعات والسلوك المتناقض تُحدثه أفعال فردية ليتماشى والمبادئ الجمعية الحاكمة لنظام التراكم . . .

تضمن النموذج الصناعي المبدأ التايلوري الخاص بالترشيد والمكننة الدائمة. وكان ذلك «الترشيد» يقوم على فصل الجوانب الفكرية واليدوية للعمل . . . فالمعرفة الاجتماعية تُنظَّم من أعلى وتُدمج في المنظومة الإجرائية عبر المصممين. وعندما طرح تايلور والمهندسون التايلوريون هذه المبادئ أول مرة في بداية القرن العشرين، كان هدفهم الواضح يتمثل في إحكام قبضة الإدارة على العمال[٢].

بيد أن النموذج الفوردي كان أكثر من ذلك؛ كان موقع بناءٍ معرفي تُشيَّد عليه رؤية عالم بأسره، وتتربع على قمته التجربة المعيشة كلها. فالطريقة التي يفهم بها البشر العالم تبدو في كل زمان تمريناً عملياً؛ إنها تتشكل دوماً عبر المعرفة التقنية العملية السائدة، ومن خلال ما يمكن أن يفعله الناس، وبالطرق التي يستخدمونها لفعل ما يريدون. فالمصنع الفوردي كان بلا شك أعظم إنجاز إلى الآن حققته الهندسة الاجتماعية المستهدفة للنظام، وذلك بالفصل الدقيق بين التصميم والتنفيذ، والمبادرة واتباع الأمر، والحرية والطاعة، والابتكار والقرار الحاسم، وبالربط المحكم للأضداد بعضها

(٢) Alain Lipietz, "The Next Transformation," in: Michele Cangiani, ed., *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*, Critical Perspectives on Historic Issues; 7 (Montreal: BlackRose Books, 1996), pp. 116-117.

ببعض داخل كل ثنائية من هذه الثنائيات المتعارضة، والانتقال السلس للأمر من العنصر الأول من كل ثنائية إلى العنصر الثاني. فلا عجب أن المصنع الفوردي وضع الإطار المرجعي المجازي (حتى وإن لم يُستشهد بالإطار) لكل من يحاول أن يفهم كيف يعمل الواقع الإنساني على مستوياته كافة: العولمي والمجتمعي والفردي. فحضوره الصريح أو المضمر يجعل من السهل تتبع أثره في رؤى تبدو بعيدة عن بعضها مثلما تبعد «الأنظمة الاجتماعية» البارسونزية المنتجة لنفسها التي يحكمها «وحدة مركزية من القيم» عن «مشروع الحياة» السارتري الذي يمثل التصميم الإرشادي للذات في سعيها مدى الحياة لبناء الهوية.

واقع الأمر، يبدو أنه لا بديل عن المصنع الفوردي، ولا مانع جاداً يوقف انتشار النموذج الفوردي في سائر أركان المجتمع. فالخلاف بين عالمي أورويل وهكسلي، مثل الخلاف بين الاشتراكية والرأسمالية، لا يتجاوز كونه خلافاً بين أبناء أسرة واحدة. فالشيوعية، في النهاية، كانت تطمح إلى تطهير النموذج الفوردي من مواده الملوّثة (عيوبه)، من الفوضى الخبيثة التي أفرزها السوق، تلك الفوضى التي وقفت في طريق الهزيمة النهائية الشاملة للصدفة والمصادفة، وعجّزت التخطيط العقلاني عن أن يشمل الجميع. وهذا ما أكّده لينين نفسه عندما قال إن رؤية الاشتراكية ستتحقق إذا نجح الشيوعيون في «الجمع بين القوة السوفياتية ومنظومة الإدارة السوفياتية» وبين أحدث تقدم للرأسمالية. وتتمثّل «منظومة الإدارة السوفياتية» من منظور لينين في تمكين «أحدث تقدم للرأسمالية»[٣] (أي، كما ظلّ لينين يكرر، «التنظيم العملي للعمل») ليتسرب كالماء من بين جدران المصنع حتى يخترق الحياة الاجتماعية بأسرها ويروي عطشها.

كانت الفوردية بمثابة الوعي الذاتي للمجتمع الحديث في مرحلته، «الثقيلة» و«الضخمة» أو «الثابتة في مكانها» و«الضاربة بجذورها في أرضها». وفي تلك المرحلة من تاريخهم المشترك، كُتب على كل من رأس المال

---

(٣) انظر:

V. I. Lenin, "Ocherednye zadachi sovetskoi vlasti," *Sochinenia*, vol. 27 (February-July 1918); Moscow: GIPL, 1950, pp. 229-230.

والإدارة والعمل أن يظلوا جميعاً في صحبة واحدة لأجل طويل في المستقبل، وربما للأبد، مُقيدين إلى الأرض بمباني المصانع الضخمة، والآلات، والمعدّات الثقيلة، والأيدي العاملة الهائلة. وحتى يُكتب لهم البقاء، فضلاً عن الكفاءة في العمل، كان عليهم أن «يحفروا» وأن يرسموا الحدود، وأن يُعلّموها بالخنادق والأسلاك الشائكة وهم يقيمون قلاعاً تبلغ من الضخامة ما يجعلها تستوعب بداخلها كل شيء يتطلبه الصبر على حصار طويل، وربما حصار لا أمل في إنهائه. كانت الرأسمالية الثقيلة مهووسة بالحجم والضخامة، ولهذا السبب، كانت مهووسة أيضاً بالحدود، بإحكامها وتقويتها بحيث لا يمكن اختراقها. كانت عبقرية هنري فورد تتمثّل في اكتشافه الطريقة التي تُبقي على كل المدافعين عن قلاعه الصناعية داخل الجدران - في القضاء على إغواء الإخلال بالواجب أو تبديل الولاء. يصف خبير الاقتصاد في جامعة السوربون دانييل كوهين هذا الاكتشاف على النحو الآتي:

قرر هنري فورد في يوم من الأيام أن «يضاعف» أجور عماله. وجاء السبب المعلن (على الملأ العام) في عبارته الشهيرة: «أريد أن يحصل عمالي على أجور جيدة تكفيهم لشراء سياراتي». وبالطبع كان هذا الكلام مجرد مزحة؛ فمشتريات العمال كانت تمثل كسراً ضئيلاً من مبيعاته، بينما كانت أجورهم تمثّل جزءاً كبيراً من إجمالي تكاليفه . . . فالسبب الحقيقي لرفع الأجور يكمن في أن فورد وجد عدداً كبيراً من العمال يتركون مصنعه ويحل محلهم آخرون، ولذا قرر أن يمنح العمال زيادة كبيرة في الأجور حتى يقيدهم بالمكان[٤].

القيد الخفي الذي يُسمِّر العمال في أماكن عملهم، ويقبض حركتهم، هو «جوهر الفوردية» كما يقول كوهين. وكان كسر هذا القيد هو أيضاً التغير الفارق والحد الفاصل في تجربة الحياة المرتبطة بتدهور النموذج الفوردي وسقوطه السريع: «فمن يبدأ حياته المهنية في مايكروسوفت» كما يلاحظ كوهين، «لا يدري مآله». «أما إذا بدأ المرء حياته المهنية في فورد أو رينولت، فإن ذلك يعني ضمناً وجود شبه يقين بأن الحياة المهنية ستمضي في طريقها إلى النهاية في المكان نفسه».

(٤) Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), pp. 82-83.

في المرحلة الصلبة من الحداثة، كان رأس المال يتقيد بالأرض تماماً مثل العمال الذين يعملون من أجله، أما في أيامنا هذه، فإن رأس المال ينتقل في خفة ـ في حقيبة سفر صغيرة، حقيبة لا تحتوي على أكثر من محفظة وهاتف جوال وحاسوب متنقّل. فبوسع رأس المال أن يقف في كل مكان تقريباً، وهو لا يضطر إلى أن يبقى في مكان أكثر مما تستغرق عملية الإشباع، أما العمل فيبقى ثابتاً في مكانه كما كان الحال في سالف الزمان ـ لكن المكان الذي توقع ذات مرة أن يتقيد به مرة وللأبد فقد صلابته التي كان يتمتع بها في الماضي؛ باحثاً بلا جدوى عن أرض صلبة، فلا يجد إلا رمالاً ناعمة. إن بعض سكان العالم لا يقر لهم قرار، أما سائر الناس فيرون أن العالم نفسه هو من يرفض أن يقر له قرار، ويبدو خطاب يشوع فارغاً عندما يصير كل من المُشرع والحكم والمحكمة العليا شيئاً واحداً، ويبدو العالم إلى حد كبير أحد اللاعبين، يُداري أوراقه، وينصب الفخاخ، ويرتقب دوره في الغش والخداع.

كان الركاب على متن سفينة «الرأسمالية الثقيلة» واثقين (ليس بحكمة دوماً بكل تأكيد) بأن طاقم السفينة الماهر الذي له حق الصعود إلى سطح القيادة سيبحر بالسفينة إلى بر الأمان. وكان يمكن للركاب أن ينتبهوا لتعلّم واتّباع القواعد التي وضعت لهم وعُرضت بخط كبير واضح في كل ممر، فإذا ما تبرّموا (أو تمرّدوا في بعض الأحيان)، وكان ذلك ضد القبطان لأنه لم يبحر بالسفينة بسرعة كافية إلى الميناء أو لأنه أهمل راحتهم أشد إهمال. أما الركّاب على متن طائرة «الرأسمالية الخفيفة» فيصيبهم الفزع عندما يكتشفون أن مقر قيادة الطائرة خالياً، وأنه لا أمل في استخراج أية معلومات من الصندوق الأسود الغامض الذي يُقال له «قائد الطائرة الآلي» عن المكان الذي تطير فيه الطائرة، وعن المكان الذي ستهبط فيه، ومن سيختار المطار، وما إذا كانت توجد قواعد تسمح لهم بأن يسهموا في سلامة الوصول.

ثانياً: عندي سيارة، ويمكنني السفر

يمكننا القول إن تحوّل الأحداث في العالم تحت الحكم الرأسمالي أثبت أنه على العكس تماماً مما توقعه ماكس فيبر وتنبأ به بكل ثقة؛ إذ اختار فيبر البيروقراطية باعتبارها النموذج الأولي لمجتمع المستقبل، وصورها

باعتبارها الشكل النهائي للفعل العقلاني، وهكذا بنى رؤيته للمستقبل من التجربة المعاصرة للرأسمالية الثقيلة (الرجل الذي سك عبارة «الغطاء الفولاذي» لم يكن بوسعه أن يعي أن «الثقل» ليس إلا مجرد سمة للرأسمالية ترتبط بالظرف الزمني، وأن سمات أخرى للنظام الرأسمالي يمكن أن يتصورها العقل، وأنها على مرمى البصر). استشرف فيبر الانتصار الوشيك لما أطلق عليه «العقلانية الأداتية»: فوجهة التاريخ الإنساني واضحة تماماً، ومسألة غايات الفعل الإنساني سُوِّيت ولم تعد قابلة للجدل، ومن ثَمّ فإنّ الناس سيشغلون أنفسهم في الغالب الأعم بالوسائل، وربما بلا شيء سواها، فالمستقبل سيكون، إذا جاز التعبير، مهووساً بالوسيلة. وكل عمليات الترشيد العقلانية الإضافية، وهي نتيجة ضرورية، تكمن في شحذ الوسيلة وضبطها وإحكامها. وما دام المرء يعلم أن المقدرة العقلانية للبشر يمكن أن تقوضها دوماً النزعات الوجدانية وغيرها من الميول غير العقلانية، فربما يظن أن الجدل حول الغايات لن ينتهي على الأرجح، وأن التيار الرئيس العام الذي يحرّكه الترشيد العقلاني الصلب سيلفظ هذا الجدل في المستقبل، وسينشغل به الأنبياء والوعاظ المنهمكون بقضايا الحياة الكبرى (الفارقة).

ذكر فيبر نوعاً آخر من الفعل الموجّه نحو الغايات سمّاه «الفعل العقلاني الرشيد المرتبط بالقيم»؛ وإن كان يعني بذلك ابتغاء القيمة «لأجل ذاتها» و«الزهد في النجاح البرّاني». وأكّد فيبر بوضوح أن القيم التي يعنيها إنما هي القيم الأخلاقية والجمالية والدينية، أي تلك القيم التي حطّت من شأنها الرأسمالية الحديثة، وأعلنت أنها بلا جدوى وبلا أهمية تقريباً، إن لم تكن مُفسِدة تماماً من منظور السلوك العقلاني الحسابي الذي تروجه الرأسمالية الحديثة[٥]. ويمكننا أن نستشف أنّ الحاجة إلى إضافة العقلانية القيمية إلى قائمة الأفعال البشرية خطرت فيما بعد على بال فيبر بفضل التأثير الكبير للثورة البلشفية، التي بدت وكأنها تفنّد القول بأنّ مسألة الغايات قد سُويِّت مرة وللأبد، بل إنها دلت ضمناً على أن العكس هو الصحيح، فالأمور من الممكن أن تتغير عندما يتشبث الناس بالمثل العليا التي يؤمنون

(٥) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. R. Henderson and Talcott Parsons (New York: Hodge, 1947), pp. 112-114.

بها، مهما تضاءلت فرص تحقيقها، ومهما كان ثمن المحاولة، ومن ثَم القدرة على تجاوز الانشغالات المشروعة التي تنحصر في حساب الوسائل الملائمة للغايات.

ومهما كانت تطبيقات مفهوم العقلانية القيمية في رؤية فيبر للتاريخ، فإن هذا المفهوم لا قيمة له إذا ما أردنا استيعاب جوهر التحول التاريخي الحالي، فالرأسمالية الراهنة ليست «رشيدة في علاقتها بالقيم» بالمعنى الذي ساقه ماكس فيبر، حتى وإن كانت تنطلق من النموذج المثالي للنظام العقلاني الأداتي. فمن منظور العقلانية القيمية الفيبرية، تبدو الرأسمالية الخفيفة بعيدة بُعد سنوات ضوئية. فإن كان التاريخ قد آمن بالقيم في يوم من الأيام «إيماناً مطلقاً» فأغلب الظن أن هذا ليس هو الحال في أيامنا هذه. واقع الأمر أن ما حدث في أثناء الانتقال من الرأسمالية الثقيلة إلى الرأسمالية الخفيفة إنما هو تفكك «المكتب السياسي» القادر على «منح سلطة مطلقة» للقيم التي أقرّتها المحاكم العليا، تلك المحاكم التي أنشئت لإصدار أحكام غير قابلة للاستئناف فيما يتعلق بالغايات التي تستحق أن يسعى المرء إليها (النظم التي يقوم عليها خطاب يشوع ولا يستغني عنها).

في ظلّ غياب السلطة العليا (أو بالأحرى، في حضور سلطات عديدة تتطلع إلى السيادة، ولا يملك أي منها سوى فرصة ضئيلة لكسب المعركة)، تُفتح مسألة الغايات مرة أخرى على مصراعيها، وهذا يُفضي بالضرورة إلى تردد كبير وجزع مستمر، وضياع للثقة، وشعور مؤلم ومتواصل بحالة من اللايقين المطلق، ومن ثَم حالة من القلق الدائم. ويرى جيرهارد شولز أن هذه حالة جديدة من اللايقين: «إنها حالة من عدم العلم بالغايات حلت محل اللايقين التقليدي المتعلق بعدم العلم بالوسائل»[٦]. فلم يعد الأمر يتعلق، في ظل معرفة غير مكتملة، بمحاولة تقدير الوسائل (التي نمتلكها بالفعل، ونعتقد أننا بحاجة إليها، ونبتغيها بجد واجتهاد) في ضوء الغايات المعلومة. بل صار الأمر يتعلق بإمعان النظر، في ضوء المخاطر التي يعلمها المرء أو يتوجس منها، وتحديد الغاية التي تستحق الأولية من بين الغايات العديدة

(٦) Gerhard Schulze, "From Situations to Subjects: Moral Discourse in Transition," in: Pekka Sulkunen [et al.], eds., *Constructing the New Consumer Society*, consultant editor Jo Campling (NewYork: Macmillan, 1997), p. 49.

العائمة المغوية «التي تطولها أيدينا» (أي تلك التي يتسم طلبها بالمعقولية) - في ضوء حجم الوسائل المتاحة والأخذ بعين الاعتبار الفرص الضئيلة لنفعها الدائم.

في ظل الظروف الجديدة، أغلب الظن أن جُل حياة الإنسان وجُل حيوات البشر سيستحوذ عليها القلق عند اختيار الغايات، لا عند البحث عن وسائل الغايات التي لا تستدعي التفكير. وعلى العكس من الرأسمالية الثقيلة، تتسم الرأسمالية الخفيفة بأنها مهووسة بالقيمة، فالإعلان الوهمي الصغير ضمن العمود الخاص بموضوع «البحث عن عمل» - «عندي سيارة، ويمكنني السفر» - ربما يكون تجسيداً للإشكالية الجديدة في الحياة، علاوة على التشكك المنسوب إلى رؤساء المعامل والمعاهد التكنولوجية والعلمية الراهنة: «لقد وجدنا الحل. والآن علينا أن نجد مشكلة». فسؤال «ماذا يمكنني أن أفعل؟» صار يهيمن على أفعال البشر، حتى أنه قزَّم، بل وأزاح من ساحة الفعل الإنساني، سؤالاً آخر: «كيف أفعل ما في وسعي ما يجب أو ما ينبغي أن أفعله؟» فلما اختفت السلطات العليا التي تتعهد بانتظام العالم وحراسة الحد بين الصواب والخطأ، صار العالم مجموعة لامتناهية من الإمكانات: وعاء يفيض بفرص كبيرة لا تُعد ولا تحصى لم تغتنم بعد أو أخفق الناس في اغتنامها بالفعل. فما أكثر الإمكانات التي تعجز أية حياة فردية، مهما كان لها من عمر مديد وروح مغامرة وعمل دؤوب، عن استكشافها، أو مواكبتها. وهكذا جاءت الفرص اللامتناهية لتسد الفراغ الذي أحدثه اختفاء السلطة العليا.

لا عجب أن التصويرات الأدبية للواقع المرير لم تعد تُكتب في أيامنا هذه. فالعالم ما بعد الفوردي، عالم «الحداثة المائعة» الذي يسكنه أفراد ينعمون بحرية الاختيار، لا يعبأ بالأخ الأكبر المخيف الذي يعاقب من يخرجون عن الصف. في مثل هذا العالم، مع ذلك، لا يوجد مكان للشقيق الأكبر الطيب الحنون الذي يمكن الوثوق به والاعتماد عليه عندما يتعلق الأمر بتحديد الأشياء التي يتوجب على المرء أن يفعلها أو أن يمتلكها، والأشخاص الذين يمكن الاعتماد عليهم في حماية الأخ الصغير من المتنمّرين الذين يعترضون طريقه. وهكذا توقفت أيضاً الكتابة عن يوتوبيا المجتمع الصالح، فكل شيء، إذا جاز التعبير، يؤول إلى الفرد. فالفرد هو

الذي يقرر الأشياء التي بمقدوره أن يفعلها، وينمي هذه المقدرة بأقصى المستطاع، ويحدّد الغايات التي تتوافق وهذه المقدرة، بحيث يتحقق له كل الرضى الذي يبتغيه، وكل متعة يمكن أن يتصورها العقل أو تخطر على البال. فالأمر متروك للفرد بأن «يروض المفاجآت غير المتوقعة لتصير شيئاً ممتعاً يروّح به عن نفسه»(٧).

إننا نعيش في عالم ملؤه الفرص، وكل فرصة تثير الشهية وتخلب العقل أكثر من أختها، فكل فرصة «تعوض الفرصة السابقة، وتؤسس التحول إلى الفرصة التالية»(٨)، وهذه تجربة تبعث على الغبطة والسرور. ففي مثل هذا العالم، قليل ما هو محتوم، وأقل ما هو بائن وقاطع. وتعد الهزائم النهائية على أصابع اليد، وهي معدودة ما لم تقع مصائب تتعذر معالجتها، بيد أنه لا يوجد نصر نهائي أيضاً. فإذا كان للإمكانات أن تبقى لامتناهية، فليس لها أن تحظى بالصلابة وتصير واقعاً أبدياً، فالأفضل لها أن تظل سائلة ومائعة، ويكتب عليها تاريخ «انتهاء الصلاحية»، خشية أن تجعل غيرها من الفرص متعذرة وبعيدة المنال، فتقضي على المغامرة المستقبلية في مهدها. ويؤكد زبيسكو ميلوزيك وتوماس تشكودلارك في دراستهما العميقة الثاقبة عن مشكلات الهوية(٩) أن العيش وسط فرص لامتناهية (أو على الأقل بين فرص تفوق ما يمكن أن يأمل المرء أن يجربه في حياته على نحو معقول) يمنح طعم «الحرية» اللذيذ «بأن يصير المرء أي شخص يريد». هذه اللذة، مع ذلك، لها مذاق مر بعد تذوقها؛ «فالصيرورة» تعني إلى حد ما أنه ما من شيء انتهى بعد وأن كل شيء يحدث في المستقبل. فالوصول إلى حالة «يكون فيها المرء شخصاً ما»، تلك الحالة التي تهدف «الصيرورة إلى ضمانها، تنذر بإطلاق الحكم لصفارته معلناً نتيجة المباراة: أنت لست حراً عندما تتحقق النهاية، لست حراً عندما تصير شخصاً ما». إن حالة عدم الانتهاء، وعدم الاكتمال، واللايقين، محفوفة بالمخاطر والقلق، لكن مقابلها لا يجلب لذة خالصة، لأنها تغلق استدعاء الحرية للانفتاح.

---

(٧) Turo-Kimmo Lehtonen and Pasi Maenpaa, "Shopping in the East CentralMall," in: Pasi Falk and ColinCampbell, eds., *The Shopping Experience* (London: Sage, 1997), p. 161.

(٨) David Miller, *A Theory of Shopping* (Cambridge, UK: Polity Press, 1998), p. 141.

(٩) Zbyszko Melosik and Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc iDemokracja: Migotanie Znaczen* (Krak-18w: Impuls, 1998), p. 89.

الوعي بأن اللعبة مستمرة، وأنه ما زال يوجد الكثير ليحدث، وأنه من المستبعد انتهاء مسلسل عجائب الحياة، إنما هو وعي تتلذّذ به النفس أيما تلذذ، وترتوي به أيما ارتواء. ولكن يراودها الشك دائماً بأنه لا يوجد شيء من الأشياء التي يجربها المرء ويمتلكها يحظى بحصانة من التلف أو بضمان البقاء والدوام. وهذا الشك تنطبق عليه مقولة الذبابة المقززة في قِدْرِ المرق اللذيذ. فالخسائر تعادل المكاسب، ولا مناص للحياة من الإبحار بين الاثنين، وما من بحّار يمكنه أن يتباهى بأنه وجد طريقاً آمناً يخلو من المخاطر.

مَثل العالم الذي ملؤه الإمكانات كمثل طاولة بوفيه اكتست بأطباق من الطعام تُسيل اللعاب، ألوان عديدة وكبيرة من الطعام يصعب على أعظم الأكّالين أن يأمل بأن يتذوّقها جميعها. الأكّالون مستهلكون، وأكثر التحديات إزعاجاً وإجهاداً للمستهلك تتمثّل في الحاجة إلى تحديد الأولويات؛ ومع ضرورة أن يتخلّى عن بعض الخيارات التي لم يستكشفها، وأن يتركها من دون أن يستكشفها. فالبؤس الذي يعانيه المستهلكون مرجعه الكثرة المفرطة للخيارات لا قلّتها: «هل استخدمت وسائلي في خدمة مصلحتي على أكمل وجه وأحسنه؟» هذا هو السؤال الذي يشغل بال المستهلك كل الشغل ويؤرقه كل الأرق، وتتناول مارينا بيانش هذه القضية في دراسة جماعية ألّفها علماء اقتصاد قائلةً: «في حالة المستهلك، الوظيفة الموضوعيّة تساوي صفر. فالغايات تتسق تماماً والوسائل، لكن الغايات نفسها لا يتم اختيارها على نحو عقلاني: «فثمة افتراض بأنّ المستهلكين، لا البائعين، لا يخطئون أو لا يُخطَّؤون أبداً»[١٠].

لكن إذا كان من المحتمل أنك لا تخطئ أبداً، فلا يمكنك أن تكون على يقين بأنك على الطريق الصحيح. فإن لم توجد أخطاء، فما من شيء يميز الفعل بأنه أفضل من غيره، ولا شيء يميز الفعل الصحيح عن بدائله المتعددة، لا قبل أن يتم الفعل ولا بعده. إن الخطر الذي يمثّله الخطأ غير متوقع، وهذه نعمة ونقمة، فرحة لا يأمنها صاحبها، بكل تأكيد. ذلك لأن

---

(١٠) Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice*, Routledge Frontiers of Political Economy (London: Routledge, 1998), p. 6.

الثمن حالة من اللايقين الدائم، ورغبة لا يمكن إشباعها أبداً. وهذه أخبار سارة، وبشرى سعيدة للبائعين بالبقاء في عملهم، وأخبار غير سارة وبشرى غير سعيدة للمستهلكين بالبقاء في كرب وعذاب.

ثالثاً: لا تأمرني بعد الآن! أرني نموذجاً أُقلده!

كانت الرأسمالية الثقيلة ـ على شاكلة النموذج الفوردي ـ عالم أهل التشريع ومصممي الروتين والمشرفين، عالم يتبع فيه المرء غيره، ويحقق غايات رسمها غيره بطرق حدّدها غيره. ولهذا السبب كانت تلك الرأسمالية عالم السلطات: سلطة القادة الذين يعرفون أفضل، وسلطة المعلّمين الذين يعلّمون المرء كيفية تحسين مستواه، أما الرأسمالية الخفيفة صديقة المستهلك فلم تلغِ السلطات المعنية بسن القوانين، ولم تلغ أهميتها، بل أوجدت سلطاتٍ عديدة، وسمحت لها أن تتعايش، بحيث لا يمكن لأي واحدة منها أن تظلّ في السلطة زمناً طويلاً و«تستحوذ» عليها. فالحقيقة، بعكس الخطأ، واحدة، وربما يُعترف بأنها الحقيقة الواحدة (أي الحقيقة التي لها الحق بأن تعلن بأن البدائل كافة المنافسة لها هي خطأ) ما دامت فريدة. فالقول بوجود «سلطات عديدة» إنما هو قول متناقض إذا ما دقّقنا النظر في العبارة نفسها. فعندما تتعدد السلطات، فإنها تميل إلى إلغاء بعضها بعضاً، والسلطة الفعالة الوحيدة على الساحة هي الشخص الذي لا بد من أن يختار من بينها. وصاحب الاختيار هو الذي يسمح لسلطة ما أن تصير سلطة، فالسلطات عادة لا تأمر وتنهى؛ إنها تتودد إلى صاحب الاختيار؛ وتغريه وتغويه.

كان «القائد» نتاجاً ثانوياً، ومتمماً ضروريّاً، للعالم الذي كان يبتغي «المجتمع الصالح» أو «المجتمع المستقيم»، وإن كان قد حدد بدائله السيئة أو غير الصحيحة، وحاول جاهداً أن يُبعدها، أما عالم «الحداثة السائلة» فلم يحدّد هذه البدائل، ولم يحاول إبعادها. وهذا يتجلّى في العبارة الشهيرة الجذابة التي قالتها مارغريت تاتشر: «لا يوجد شيء اسمه المجتمع». فهذه العبارة كانت تعليقاً ذكيّاً على الطبيعة المتغيرة للرأسمالية، وإعلاناً بنياتها وخططها، ونبوءة تحقق نفسها، فقد تبع هذه النبوءة تفكيك شبكات الحماية المعهودة، مما ساعد كلمات النبوءة أن تتدرع بجسد على أرض الواقع. إن عبارة «لا مجتمع» تعني أنه لا توجد يوتوبيا ولا غيرها، أو كما يقول خبير

الرأسمالية الخفيفة بيتر دراكر: «لم يعد يوجد خلاص على يد المجتمع» - في إشارة (ضمنية) إلى عدم إمكانية تحميل المجتمع تَبِعة اللعنة والخسران؛ فالخلاص والخسران كلاهما من صنع المرء، ولا يهتم بهما إلا هو وحده، إنهما محصلة ما يفعله المرء، الفاعل الحر، بحياته كما يشاء. وما أكثر من يدّعون أنهم من أهل العلم والخبرة، ومنهم من لديهم مريدون كثيرون يتبعونهم، بيد أن «أهل العلم والخبرة» حتى من لم يشك أحد في سعة علمهم واطّلاعهم أمام الناس، ليسوا قادة؛ إنهم، على أحسن تقدير، مستشارون. والفارق المهم بين القادة والمستشارين هو أن القادة يُتبعون، وأن المستشارين يُستأجرون ويمكن طردهم من العمل. القادة يطلبون الانضباط ويتوقعونه؛ والمستشارون يعولون - على أحسن تقدير - على الاستعداد إلى الإنصات والاهتمام. ذلك الاستعداد لا بد من أن يكسبوه أولاً عبر التودد إلى أهل الإنصات. وثمة فارق آخر بين القادة والناصحين يتمثل في أن القادة يؤدون دور المترجم في اتجاهين بين صالح الأفراد و«المصلحة العامة» أو بين (كما يقول رايت ميلز) الهموم الخاصة والقضايا العامة، أما الناصحون فيحذرون تجاوز المنطقة المغلقة المتعلقة بالهموم الخاصة. فالعلل فردية، والعلاج كذلك هو الآخر، والهموم فردية، ووسائل علاجها كذلك. فالنصائح التي يقدمها الناصحون مرجعيتها سياسة الحياة، لا السياسة بألف ولام التعريف. إنها تشير إلى شيء ربما يفعله من يُسدى إليهم النصح بأنفسهم ولأنفسهم، كل واحد لنفسه - لا إلى شيء ربما يحققونه معاً لكل واحد منهم ما إن تتوحد صفوفهم وجهودهم.

في أحد أعظم الكتب نجاحاً على طريقة «علم نفسك» التي تحظى بشعبية متزايدة (بيع منه أكثر من خمسة ملايين نسخة منذ صدوره عام ١٩٨٧)، تحذر/تنصح الكاتبة ملودي بيتاي قرّاءها قائلة: «أقصر طريق للجنون هو أن نهتم بأمور الآخرين، وأقصر طريق لسلامة العقل والسعادة هو أن نهتم بأمورنا الخاصة». ويعزى النجاح الفوري الذي حقّقه الكتاب إلى عنوانه الجذاب **وداعاً للاعتماد المرضي على الآخرين** (*Codependent No More*)، فهذا العنوان يلخص رسالة الكتاب: إن محاولة إصلاح ما أفسد الدهر من أحوال الناس يجعل المرء عالة، وكون المرء عالة يعني أنه يضع الأشياء والأشخاص رهينة في يد القدر - أو لنكن أكثر دقة، الأشياء التي لا يمكنه أن يسودها أو

الناس الذين لا يمكنه السيطرة عليهم، ومن ثَمّ فمن الأجدر بالمرء أن يعتني بما يعنيه، وبما يعنيه لا غير، بضمير مرتاح. فلن يكسب المرء شيئاً من عونه للناس، بل إن عونه للناس يشتت انتباهه عن مصالحه التي لا يمكن أن يرعاها سواه. وتبدو هذه رسالة مريحة ـ وتطميناً ما أحوج المرء إليه، وتحللاً من الذنب، وضوءاً أخضر ـ لكل من يحبّون الانعزال عن الناس ولا يخالطونهم، ويضطرون، بإرادتهم أو رغماً عنهم، وليس دون تأنيب للضمير، إلى اتباع وصية صامويل باتلر التي تقول: «المتعة خير من الحق أو الواجب».

«نحن» هو الضمير الشخصي الذي يستخدمه القادة في الغالب الأعم، أما الناصحون فقلما يستخدمونه، ذلك لأن «نحن» ليست سوى جمع المرات التي ترد فيها «الأنا»، والجمع، على العكس من فكرة «الجماعة» عند إميل دوركايم، ليس أعظم من حاصل جمع أجزائه ـ ففي جلسة النصح، يجد من أُسديت لهم النصيحة أنفسهم وحدهم كما كانوا قبل انعقاد الجلسة. وما طرأ عليهم سوى زيادة شعورهم بالوحدة، فالهاجس الذي ينتابهم بأنهم سيُتركون وشأنهم قد تأكد وصار أقرب إلى اليقين، ومهما كانت طبيعة التدابير، فإنها تشير إلى الأشياء التي لا بد لمن أسديت لهم النصيحة أن يقوموا بها على نحو سليم، وألا يلوموا أحداً على العواقب المؤسفة التي لا يمكن أن تعزى إلا إلى خطئهم أو إهمالهم.

أعظم الناصحين نجاحاً هو الذي يعي أن ما يبتغيه طالبو النصيحة إنما هو درس عملي؛ فإذا سلّمنا بأن طبيعة المشكلات تستلزم أن يعالجها الأفراد بأنفسهم وأن يتأقلموا معها بجهودهم الفردية، فإن ما يحتاج إليه طالبو النصيحة (أو يعتقدون أنهم يحتاجون إليه) إنما هو مثال نموذجي يوضح كيف يتصرف أناس آخرون عندما يواجهون مشكلات مشابهة، إنهم يحتاجون إلى المثال والنموذج لأسباب أخرى أكثر جوهرية: فما أكثر من يشعرون بأنهم «غير سعداء» ولا يستطيعون أن يضعوا أيديهم على أسباب شقائهم ويسمونها بأسمائها، فالشعور «بعدم السعادة» إنما هو شعور مشتت وغير ثابت، معالمه ضبابية، وجذوره متفرقة؛ إنه ما زال بحاجة إلى أن يصير شيئاً «ملموساً» ـ يُطرق طرقاً في شكل ما، ويتخذ اسماً حتى يمكن إعادة صياغة التوق الغامض إلى السعادة في مهمة محددة. فعندما ينظر المرء إلى تجارب الآخرين، ويرى محاولاتهم وبلاياهم، يأمل بأن يكتشف ويحدد أسباب

شقائه، ويسميها بأسمائها، ومن ثَمّ يدرك أين يبحث عن طرق يقاوم بها هذه الأسباب أو يقضي عليها.

حاولت هيلاري ردنر تفسير الشعبية الواسعة التي حظي بها كتاب جين فوندا **الحصن الأمامي** (١٩٨١)، وأسلوب التدريب الذاتي الذي يضعه الكتاب بين أيدي ملايين النساء الأمريكيات. تقول ردنر:

المدرِّبة تقدم نفسها نموذجاً . . . لا سلطة.

والمتدربة تمتلك جسد المدَرِبة عبر التماهي مع صورة ليست صورتها، وإنما صورة للجسد المثالي الذي يُحتذى به.

كانت جين فوندا صريحة تماماً فيما يتعلق بجوهر عرضها، وواضحة تماماً فيما يتعلق بالنموذج الذي ينبغي على قرّائها ومشاهديها أن يحتذوا به: «أحب أن أنظر كثيراً إلى جسدي باعتباره من صُنعي أنا، ودمي أنا، وأحشائي أنا إنه مسؤوليتي»[(١١)]، فرسالة فوندا إلى كل سيدة هي أن تتعامل مع جسدها باعتباره ملكيتها الخاصة (دمي، أحشائي)، ومنتجها الخاص (صُنعي)، والأهم من ذلك باعتباره مسؤوليتها. وتحاول فوندا تأكيد فلسفة حب النفس في ثوبها مابعد الحداثي باستدعاء (التماهي عبر الامتلاك إلى جانب النزوع الاستهلاكي) ذكرى غريزة إتقان الصنعة التي سبقت عصر مابعد الحداثة بكثير، بل والتي تعود إلى عصر ماقبل الحداثة أكثر من عصر الحداثة نفسه، وهي تؤكد أن المنتج الذي أصنعه بيدي له جودة (لا تفوق جودة) ما أستثمره في إنتاجه من مهارات ودقة وعناية. فمهما كانت النتائج، لا يوجد أحد آخر أمتدحه (أو ألومه، بحسب الظروف). أما الوجه المقابل للرسالة فلا يشوبه أي غموض، وإن لم يُصرَّح به بالوضوح نفسه: أنت تدين لجسدك بالعناية والتفكير، وإذا أهملت هذا الواجب، ينبغي أن تشعر بالذنب والعار، فعيوب جسدك هي ذنبك أنت وعارك أنت، بيد أن الخلاص من الخطايا والذنوب بيد مقترف الذنب والخطيئة، وبيده وحده.

دعوني أكرر ما تقوله هيلاري ردنر: على الرغم من كل ما قالته فوندا،

---

(١١) Hilary Radner, "Producing the Body: Jane Fonda and the New Public Feminine," in: Sulkunen [et al.], eds., *Constructing the New Consumer Society*, pp. 116- 117 and 122.

فإنها لا تقدم نفسها سلطةً (المُشرِّعة، أو واضعة القواعد، أو الواعظة، أو المعلمة)، بل إنها «تقدم نفسها نموذجاً» إنني مشهورة ومحبوبة؛ إنني موضع رغبة وإعجاب، أتعرفون لماذا؟ ومهما كان السبب، فهو كذلك لأنني أنا الذي أحدده. انظروا إلى جسدي: إنه رشيق، ومرن، وجميل، ومفعم بالشباب والحيوية على الدوام. وأنتم بالتأكيد ترغبون في أن يكون لكم جسد مثل جسدي. إن جسدي من صُنعي؛ وإذا صنعتم مثلما أصنع، ربما يكون لكم مثله، فإذا كنتم تحلمون بأن «تكونوا مثل جين فوندا»، تذكروا أن جين فوندا هي التي جعلتنا جين فوندا التي تسكن هذه الأحلام.

الثراء والشهرة أمران مهمان بالطبع؛ إنهما يجعلان للرسالة وزنها. لقد بذلت جين فوندا كل ما في وسعها لتقدم نفسها نموذجاً يُحتذى به، لا سُلطةً تأمر فتُطاع، ولكن من الحماقة أن ننكر أن هي من هي، ومن ثَم فإن النموذج الذي تقدّمه يحمل «بطبيعته» سلطة لا تصل إليها نماذج أناس آخرين إلا بشق الأنفس. إن جين فوندا حالة استثنائية إلى حد ما: لقد ورثت «الوجود في محط الأنظار»، واكتسبت شهرة أوسع عبر أنشطتها المتنوعة التي تحظى بتغطية واسعة، كل ذلك قبل زمن طويل من تولّيها مسؤولية تحويل جسدها إلى نموذج يُحتذى به. وبوجه عام، مع ذلك، لا يمكن المرء التأكّد من الوجهة التي تتحرك فيها العلاقة السببية بين الاستعداد إلى اتّباع النموذج وسلطة الشخص الذي يُحتذى به، وهذا ما عبّر عنه دانييل بورستين بخفّة ظله، من دون أن يكون مازحاً على الإطلاق (**الصورة**، ١٩٦١): المشاهير هم أشخاص معروفون لأنهم مشهورون جداً، وأكثر الكتب مبيعاً هي الكتب التي تُباع جيداً لأنها كانت تُباع جيداً، السلطة توسع دائرة التابعين، لكن في عالم الغايات التي يعوزها اليقين وتفتقر إلى التحديد على الدوام، أعداد التابعين هي التي تصنع السلطة ـ أي إنها السلطة.

المهم أن النموذج هو ما يتصدر المشهد، ويُقبل عليه الناس في الغالب الأعم. والمشاهير الذين لهم رأس مال كاف من السلطة يجعل ما يقولون يستحق الاهتمام حتى قبل أن يتفوهوا به، وهم قلة قليلة لا يمكن أن تغطي البرامج التلفزيونية الحوارية التي لا تُعد ولا تحصى (وهم قلما يظهرون في أشهر هذه البرامج، مثل برنامج تريشا، وبرنامج أوبرا). بيد أن ذلك لا يمنع البرامج الحوارية من أن تكون مشاهدة إجبارية يومية لملايين من الرجال

والنساء الذين يتضورون من جوع النصح والإرشاد. إن سلطة الشخص الذي يشارك الناس قصة حياته ربما تلفت انتباه المشاهدين إلى النموذج، ويرتفع عدد المشاهدين بضعة آلاف، بيد أن غياب سلطة راوي القصة، أي كونه من غير المشاهير، وأنه شخصية مجهولة لا يعرفها كثيرون، ربما تجعل النموذج أيسر في الاتباع، ومن ثَمّ ربما يكون لها إضافتها الخاصة. أما من ليسوا بمشاهير، الناس «العاديون» «مثلك ومثلي» الناس الذين يظهرون على الشاشة ظهوراً خاطفاً (لا يتجاوز الزمن الذي يستغرقه سرد حكاياتهم والحصول على نصيبهم من التصفيق لقاء حكيها، أو زمن التأنيب الذي اعتاد الامتناع عن سرد بعض التفاصيل المثيرة أو الإطالة في سرد تفاصيل تبعث على الملل)، هؤلاء الناس منحوسون ولا حول لهم ولا قوة، تماماً مثل من يشاهدونهم، يتألمون من الضربات نفسها، ويبحثون في لهفة عن مخرج كريم من المتاعب، وطريق واعدة بحياة أكثر سعادة. ومن ثَمّ فإن ما استطاع هؤلاء الناس أن يفعلوه أستطيع أن أفعله أنا أيضاً، بل وربما أفضل منهم. ربما أتعلم شيئاً مفيداً من انتصاراتهم وهزائمهم على السواء.

من الإسفاف، ومن الخطأ والتضليل أيضاً، أن ندين أو نسخر من إدمان البرامج الحوارية باعتبارها أثراً من آثار إطلاق العنان للاشتهاء البشري الأبدي للقيل والقال، والعمل على إرضاء «ألوان الفضول الوضيع». ففي عالم يعج بالوسائل، ولكنه يعجز كل العجز عن تحديد غاياته، تُلبي الدروس العملية المستفادة من البرامج الحوارية مطلباً حقيقيّاً، ولها قيمة براغماتية لا يمكن إنكارها، فالمرء يعلم بالفعل أن الأمر متروك له، وله وحده، بأن يستفيد (ويواصل الاستفادة) من حياته على أكمل وجه وأحسنه؛ وهو يعلم أيضاً أن الموارد التي ربما يحتاج إليها لا تكمن إلا في مهارته وشجاعته وإقدامه. من الضروري أن أعلم كيف تصرّف الآخرون عندما واجهوا تحديات مشابهة. فربما وجدوا حيلة عجيبة فاتتني، أو اكتشفوا أموراً «داخلية» مررت بها ولم أنتبه إليها أو لم أحفر كما ينبغي حتى اكتشفها.

مع ذلك، ليست هذه هي الاستفادة الوحيدة. فكما ذكرنا من قبل، تسمية المشكلة هي في حد ذاتها مهمة يهابها المرء، فطالما أن المرء لا يستطيع تسمية ما ينتابه من شعور بعدم الراحة أو عدم السعادة، فلا أمل في الشفاء. ولكن ما دامت المعاناة شخصية وخاصة، فإن عبارة «لغة خاصة»

قول متناقض. فمهما كان الشيء الذي يُراد تسميته، بما في ذلك أكثر المشاعر خصوصية وحميمية وسرية، فإنه لا يُسمى على الوجه الصحيح إلا إذا كانت الأسماء المختارة جارية بين الناس، إلا إذا كانت تنتمي إلى لغة عامة ويمكن أن يفهمها الأشخاص فيما بينهم، ويفهمها الناس الذين يتواصلون بهذه اللغة. فالبرامج الحوارية دروس عملية عامة بلغة لم تولد بعد، ولكن على وشك أن تولد. إنها تعرض الكلمات التي ربما تستخدم في «تسمية المشكلة» ـ في التعبير، بلغة يفهمها الجميع، عما كان يعجز عنه الوصف حتى الآن، وربما ظل هكذا لولا هذا العرض.

وهذا في حدّ ذاته مكسب كبير جداً، لكن ثمة مكاسب أخرى. ففي البرامج الحوارية، نجد أن الكلمات والعبارات التي تصف أموراً خاصة يفشيها أصحابها على الملأ لإمتاع الناس، وانتزاع استحسانهم وتصفيقهم. وعليه فإن البرامج الحوارية تضفي شرعية على الخطاب العام حول الأمور الخاصة. إنها تجعل الأمور التي لا يمكن الحديث عنها قابلة للحديث عنها، والأمور المُخزية مُشرِّفة، إنها تُحوِّل السر القبيح إلى شيء يفتخر به المرء، إنها إلى حد كبير جداً طقوس لطرد الأرواح الشريرة، وهي تنجح في ذلك تماماً. فبفضل البرامج الحوارية، أستطيع أن أتحدث من الآن فصاعداً عن أشياء اعتقدت (خطأً، كما أرى الآن) أنها مشينة ومخزية، ومن ثَم لا بد من أن أُبقي عليها سراً، وأعانيها في صمت. وما دام اعترافي لم يعد سراً، فإنني أكسب أكثر من مجرد راحة الإحلال من الذنب. فلا داعي بعد اليوم أن أشعر بالخزي أو القلق من أن يتجهم الناس ويوبخوني على وقاحتي ويقاطعوني. هذه هي الأشياء التي يتحدّث عنها الناس من دون تأنيب للضمير في حضرة ملايين المشاهدين. إن مشكلاتهم الخاصة، وكذلك مشكلاتي المشابهة لها، صالحة للنقاش العام. وهذا لا يعني أنها تتحول بذلك إلى قضايا عامة؛ فهي تدخل النقاش أصلاً لأنها قضايا خاصة بطبعها، ومهما طال الوقت الذي تستغرقه في النقاش، فإن الطبع يغلب التطبع، بل إن طبعها الخاص يُعاد تأكيده، وهي تخرج من العرض العام وطبعها الخاص أقوى وأشد. ففي نهاية الأمر، يعلم كل متحدث أن الأمور الخاصة عايشها وعاناها في خصوصية، ومن ثم لا بد من مواجهة هذه الأمور والتعامل معها والتأقلم معها في خصوصية.

يحذّر كثيرون من المفكرين البارزين (أبرزهم يورغن هابرماس) من إمكانية الإغارة على «المجال الخاص» وغزوه واستعماره على يد «المجال العام». وعندما نعود بالذكرى إلى العصر الذي ألهم الكتابات الأدبية التي تصور الواقع المرير على شاكلة كتابات أورويل وهكسلي في أعمالهما، ربما نتفهم التعبير عن مثل هذه المخاوف. هذه التحذيرات، مع ذلك، يبدو أنها تصدر عن إساءة قراءة ما يحدث الآن أمام أعيننا، فثمة نزعة مقابلة للتحذيرات تتشكل على أرض الواقع ـ استعمار المجال العام على يد قضايا كانت تعد في سالف الزمان قضايا خاصة لا تصلح للتنفيس العام.

إن ما يحدث الآن ليس مجرد جولة جديدة من النقاش بشأن الحد المتغير المزعج بين الخاص والعام. بل إننا فيما يبدو بصدد إعادة تعريف المجال العام، باعتباره موقعاً لإخراج القصص الدرامية الخاصة، ووضعها للعرض العام، وإتاحتها للمشاهدة العامة. فالتعريف الحالي «للمصلحة العامة»، كما تروّجه وسائل الإعلام وتقبله قطاعات المجتمع كافة أو أغلبها، يتمثل في الواجب الذي يحتم علينا أن نمضي بهذه القصص الدرامية ونطور عرضها في المجال العام، علاوة على حق الجمهور في مشاهدة العرض. والظروف الاجتماعية التي تجعل مثل هذا التطور غير مثير للدهشة، بل وتجعله يبدو «طبيعياً»، ينبغي أن تكون جلية في ضوء الزعم السابق، ولكن عواقب هذا التطور لم تُستكشف من جميع الجوانب على الإطلاق، وربما تصل إلى مدى يفوق ما نستوعبه ونقبله بوجه عام.

ولعل أخطر هذه العواقب تتمثل في موت «السياسة كما نعرفها» ـ السياسة بألف ولام التعريف ـ النشاط الإنساني الذي يتولى مهمة ترجمة المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة (والعكس). إن النشاط الذي تبذله هذه الترجمة هو الذي يتوقف الآن ببطء، فالمشكلات الخاصة لا تتحول إلى قضايا عامة بمجرد التنفيس العام عنها، بل إن وجودها في بؤرة الضوء العام لا يلغي طابعها الخاص، ويبدو أن كل ما تحققه هذه المشكلات الخاصة بتحولها إلى الساحة العامة إنما يتمثل في إزاحة كافة المشكلات الأخرى كافة «غير الخاصة» من الأجندة العامة. فما يتصوره الناس في الغالب الأعم وعلى نحو متزايد أنه «قضايا عامة» إنما هي «مشكلات خاصة لشخصيات عامة». فالسؤال الأصيل للسياسة الديمقراطية ـ ما مدى نفع الطريقة التي

تؤدي بها الشخصيات العامة واجباتها العامة في سبيل رفاهية ورخاء رعاياهم/ناخبيهم؟ - سقط من على ظهر السفينة، وهو يومئ إلى المصالح العامة في المجتمع الصالح، والعدالة العامة، أو المسؤولية الجمعية عن الرفاهية الفردية لتلحق به وتطويها صفحة النسيان.

بعد أن تلقّى توني بلير صدمة عنيفة من سلسلة «الفضائح العامة» (المجاهرة العامة بالانحرافات الأخلاقية في الحيوات الخاصة للشخصيات العامة)، شكا من «اختزال السياسة في عمود إخباري عن القيل والقال»، ودعا بلير الجمهور إلى مواجهة البديل: «إما أن ندع أجندتنا الإخبارية تهيمن عليها الفضائح والقيل والقال وصغائر الأمور أو يهيمن عليها ما يهمنا حقاً»[١٢]. مثل هذه الكلمات تبعث على الحيرة، ولا سيما أنّها تصدر عن رجل سياسي يستشير يومياً «مجموعات تمثيلية» أملاً بأن يكون على دراية منتظمة بالمشاعر الشعبية و«الأمور المهمة حقاً» في رأي ناخبيه، ولا سيما أن طريقة تعامله مع الأمور التي تهم حقاً الظروف التي يعيش فيها ناخبيه هي في حدّ ذاتها عامل مهم في نوع الحياة المسؤولة عن «اختزال السياسة في عمود إخباري عن القيل والقال» الذي يتحسر بلير عليه.

تدفع ظروف الحياة التي نحن بصددها الرجال والنساء إلى البحث عن نماذج لا عن قادة. إنها تجعلهم ينتظرون من المشاهير، جميعهم، وأي واحد منهم، أن يدلّوهم على طريق إنجاز «الأمور المهمة»، تلك الأمور التي ما زالت حبيسة الجدران الأربعة التي يعيشون داخلها. فهم يُقال لهم كل يوم أن مشكلة حياتهم تكمن في أخطائهم، وأن العيب فيهم، وأنه ينبغي إصلاحها بأدواتهم الخاصة وبجهودهم الخاصة. فلا عجب إذا وجدوا أن توضيح طريقة التعامل مع الأمور هي النفع

(١٢) تلك الحيرة التي أصابت توني بلير لازمها رأي مناسب وسديد في خطاب أرسله الدكتور سبنسر فيتز جيبون إلى صحيفة الغارديان قائلاً: «جميل أن روبن كوك صار رجلاً سيئاً الآن بعدما افتضح أمر علاقته الجنسية غير الشرعية. لكن هذا الرجل منذ وقت قريب كان متورطاً في بيع أسلحة للنظام الدكتاتوري في إندونيسيا، ذلك النظام الذي قتل مئتي ألف شخص في تيمور الشرقية المحتلة. فلو أن وسائل الإعلام البريطانية والجمهور البريطاني أبديا درجة الغضب نفسها تجاه الإبادة مثلما فعلوا تجاه الفضائح الجنسية، لكان العالم أكثر أماناً». انظر: *Guardian*, 11/1/1999.

الأساس، وربما الوحيد، لمن يدَّعون أنهم «أهل العلم والخبرة» وإن كان «أهل العلم والخبرة» قد أخبروهم مراراً وتكراراً أنه لا يوجد أحد يمكن أن يقوم بالمهام التي لا يستطيع أن يؤديها أحد غيرهم، كل على حدة، فلا غرابة إذاً أن الناس يجدون فيما يفعله الساسة (أو غيرهم من المشاهير) في حياتهم الخاصة أموراً تجذب الانتباه وتثير الاهتمام. وهكذا لم يقترح أحد من «العظماء والأقوياء»، ولا «الرأي العام» المستاء، عزل بل كلينتون لأنه ألغى الرفاه الاجتماعي باعتباره «قضية فدرالية» يعني إلغاء الوعد والواجب الجمعييْن بحماية الفرد من أهواء القدر الذي اشتهر بتوجيه ضرباته إلى الناس فُرادى.

في موكب الأبهة الاحتفالي الذي يتصدره المشاهير في وسائل الإعلام، لا يحظى رجال الدولة بامتيازات خاصة. فلا يهم كثيراً أسباب «الشهرة» التي تجعل المشاهير مشهورين. فالوجودُ في محطِ الأنظارِ أسلوبُ وجودٍ في حد ذاته، يشارك فيه نجوم السينما وأبطال كرة القدم ووزراء الحكومة على حد سواء. وأحد الشروط التي تنطبق عليهم جميعاً أنه يُتوقع منهم - «عليهم واجب عام» - بأن يعترفوا بأسرارهم في سبيل الاستهلاك العام، وأن يضعوا حيواتهم الخاصة للعرض العام، وألا يتبرموا إذا ما أدّى أحد هذه المهمة نيابة عنهم، فما إن تمّت المجاهرة بهذه الأسرار الخاصة، فربما يثبت أنها ليست منيرة أو أنها ليست جذابة على الإطلاق، فليست كل الأسرار الخاصة تحتوي على دروس مفيدة للناس. ومهما كانت خيبة الأمل، فإن الراجح أنها لن تغير عادات الاعتراف، ولن تبدّد شهوة الاعترافات. ففي نهاية الأمر، دعوني أكرر، الطريقة التي يطرح بها الأفراد على نحو فردي مشكلاتهم الفردية، ويحاولون التعامل معها بتوظيف مهاراتهم ومواردهم الفردية هي الهدف الوحيد «للمصلحة العامة». وما دامت الأمور على هذه الحال، فإن المشاهدين والمستمعين المدربين على الاعتماد على جهدهم وتقديرهم للأمور عندما يطلبون النصح والإرشاد سيواصلون تفحص حيوات أناس آخرين «مثلهم» بالحماسة نفسها والأمل الذي نظروا به إلى دروس الحالمين والوعاظ وعظاتهم وخطبهم عندما اعتقدوا بأن المآسي الخاصة يمكن تخفيفها أو علاجها عبر «جمع الأفكار» و«توحيد الجهود» و«التجانس في الخطو» حصراً.

رابعاً: تحوّل الإجبار إلى إدمان

البحث عن نماذج بهدف طلب النصح والإرشاد إدمان؛ فكلما طلبه المرء، احتاج إلى طلبه، وزاد شعوره بعدم السعادة عندما يُحرم من الإمدادات المخدّرة المنعشة المطلوبة، فكل أنواع الإدمان هي وسائل لإطفاء غليل العطش، ولذا فإنها جميعها ذاتية التدمير، إنها تدمر أية إمكانية مستقبلية للإشباع والارتواء. والنماذج والوصفات تظل تتمتع بجاذبيتها ما دام المرء لم يختبرها. ولكن قلما تحقّق أي منها وعودها، وتكاد كل منها تفشل في الوفاء بما تعهدت به. وإذا ثبتت فاعلية أي من النماذج والوصفات كما توقع المرء، فإنّ الإشباع والارتواء لا يدوم طويلاً؛ ذلك لأن الإمكانات في عالم المستهلكين لامتناهية، والأهداف المغرية المعروضة لا يمكن استنزافها. وهذا يعني أن وصفات الحياة الجميلة والأدوات اللازمة لها تحمل «تاريخ انتهاء الصلاحية»، لكن أغلبها ستنتهي صلاحيتها قبل هذا التاريخ؛ فالمنافسة التي تمليها العروض الجديدة المعدلة تحط من قدرها، وتقلل من قيمتها، وتسلبها جاذبيتها. وفي سباق الاستهلاك، يتحرك خط الوصول دوماً بسرعة تفوق أسرع العدَّائين، وأغلب العدائين الذين أُجبروا على الركض في خط معيّن يعانون عضلات رخوة مترهلة ورئات ضعيفة لا تعين على العدو السريع بأي حال من الأحوال. إن ماراثون لندن، على الأقل، له نهاية، أما سباق الاستهلاك ـ الذي يهدف إلى تحقيق الوعد المضلِّل المتلاشي بحياة خالية من المتاعب ـ فإنه لا ينتهي ما إن بدأ، لقد بدأ المستهلك السباق، لكن ربما لا يكمله.

وهكذا فإن مواصلة العَدْو، الوعي المستبشر بالبقاء في السباق، هي التي تصير الإدمان الحقيقي، وليس الحصول على الجائزة الخاصة التي بانتظار تلك القلة التي ربما تعبر خط الوصول. فما من جائزة تحقق إشباعاً كافياً يمكِّنها من سلب قوة جاذبية الجوائز الأخرى، وما أكثر الجوائز المغرية والمغوية لأن المرء لم يجربها (وهذا هو حاله دوماً، وسيظل على هذا الحال لا محالة إلى الأبد). فالرغبة تصير غاية نفسها، بل والغاية الوحيدة التي لا ريب فيها ولا جدال، أما دور الغايات الأخرى جميعها، تلك التي نريدها لا لشيء إلا لنتركها في الشوط التالي وتطويها صفحة النسيان في الشوط الذي يليه، فإنما يتمثل في إبقاء العدَّاء على عدْوه. ووفق نموذج «السرعة الواجبة»، يستأجر مدراء السباق عدَّائين للجري عدة أشواط بأقصى سرعة في

وسعهم، ثم يعتزلوا بعدما سحبوا العدائين الآخرين إلى سرعة تحطيم الرقم القياسي، هؤلاء العدائين مثل الصواريخ المساعدة التي ما إن أوصلت سفينة الفضاء إلى السرعة المطلوبة، فإنها تخرج وتندفع منها إلى الفضاء، وتتفكك وتتفتت. ففي عالم يتسع فيه نطاق الغايات اتساعاً لا يبعث على الراحة، واتساعاً يفوق دوماً الوسائل المتاحة، فإن معدل سرعة الوسيلة وفاعليتها هو ما يستدعي العناية والاهتمام. والبقاء في السباق هو أكثر الوسائل أهمية، بل إنه وسيلة الوسائل، إنه الوسيلة التي تُبقي على الثقة بالوسائل الأخرى والطلب عليها.

يكمن النموذج الأولي لذلك السباق الذي يعدو فيه كل عضو من أعضاء مجتمع الاستهلاك في نشاط التسوق (فكل شيء في مجتمع الاستهلاك مسألة اختيار، باستثناء الإجبار على الاختيار، ذلك الإجبار الذي يألفه الناس، ويصير إدماناً حتى لا يرى الناس فيه إجباراً). إننا نبقى في السباق ما دمنا نتسوق هنا وهناك، ولا يقتصر تسوقنا على المحلات أو السوبر ماركت أو المحال التجارية أو ما يطلق عليه جورج ريتزر «معابد الاستهلاك». فإذا كان «التسوق» يعني تمرير النظر بسرعة على تشكيلة الإمكانات، وفحص البضائع المعروضة، ولمسها، وتحسسها، والإمساك بها، ومقارنة أسعارها بما لدى المرء من نقود في حافظة نقوده أو ما تبقى من نقود لا تتجاوز الحد الذي تسمح به بطاقة الائتمان، ووضع بعضها في عربة التسوق، وإرجاع بعضها الآخر في موضعه على الأرفف، فهذا يعني أننا نتسوق في الشارع، وفي البيت، وفي العمل، وفي أوقات الفراغ، وفي يقظتنا، وفي منامنا. فمهما كان الشيء الذي نفعله، ومهما كان الاسم الذي نلصقه بنشاطنا، فإنه نوع من التسوق، نشاط يتشكل على شاكلة التسوق. فالشيفرة التي وُضعت فيها «سياسة حياتنا» تصدر عن براغماتية التسوق.

التسوق لا يتعلق فقط بالأطعمة، والأحذية، والسيارات، أو أثاث المنزل، فالبحث اللانهائي النهم عن نماذج ووصفات جديدة معدلة للحياة إنما هو نوع من التسوق، ونوع في غاية الأهمية، بكل تأكيد، في ضوء الحقيقة المزدوجة التي تقول إن سعادتنا تقوم على الكفاءة الشخصية، لكننا

(كما يقول ميشال بارنتي)[13] لسنا أكْفاء على المستوى الشخصي، أو لسنا أكْفاء كما ينبغي، وكما يمكننا أن نكون إذا ما حاولنا وبذلنا جهداً أكبر.

وما أكثر الجوانب التي نحتاج إلى أن نكون أكثر كفاءة فيها، وكل جانب يدعو إلى «التسوق هنا وهناك». إننا «نتسوق» المهارات المطلوبة لكسب قوتنا، ونتسوق الوسائل اللازمة لإقناع أصحاب العمل بأننا نمتلك هذه المهارات؛ إننا نتسوق الصورة التي تبدو جميلة إذا ما ارتديناها، أو الطرق التي تقنع الآخرين أننا ما نرتدي؛ إننا نتسوق طرقاً نصنع بها صداقات مع أشخاص جدد نريدهم وطرقاً للتخلص من أصدقاء قدامى لم نعد نريدهم؛ إننا نتسوق طرقاً لجذب الانتباه وطرقاً للتواري عن الأنظار؛ إننا نتسوق طرقاً لاعتصار ما يمكن اعتصاره من لذة الحب وطرقاً تجنّبنا «الاتكال» على المحب أو المحبوب في الحصول على هذه اللذة؛ إننا نتسوق طرقاً لكسب حب المحبوب، ونتسوق أقل الطرق تكلفة لفك الارتباط ما إن انطفأت حرارة الحب ولم تعد تجلب اللذة؛ إننا نتسوق أفضل الوسائل المسعفة لادخار القرش الأبيض حتى ينفع في اليوم الأسود، وأفضل الوسائل الملائمة لإنفاق المال قبل أن نكسبه؛ إننا نتسوق الموارد التي تعيننا على أن ننجز بسرعة أكبر الأشياء التي لا بد من فعلها، وأشياء نفعلها حتى نملأ الوقت الذي صار فارغاً؛ إننا نتسوق أشهى أطعمة تسيل اللعاب، وأفضل نظام غذائي للتخلص من عواقب أكلها؛ إننا نتسوق أقوى مكبرات الصوت وأكثر حبوب الصداع فاعلية. وهذا غيض من فيض. ومهما طالت قائمة التسوق، فإنها لا تتضمن طريقة تدل على انعزال التسوق والانفكاك عنه. والكفاءة التي يحتاج إليها عالمنا الذي يعج بالغايات اللامتناهية أشد احتياج إنما هي الحاجة إلى متسوق ماهر ودؤوب لا يعتريه نصب ولا كلل.

لم تعد النزعة الاستهلاكية في أيامنا هذه، مع ذلك، تتعلق بإشباع

---

(13) انظر:

Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media* (New York: St Martin's Press, 1986), p. 65.

يذهب بارنتي إلى أن الرسالة الكامنة في الإعلانات التجارية الهائلة الموجودة في كل مكان، بصرف النظر عما تريد بيعه، تقول: «إذا أراد المستهلكون أن ينعموا بحياة جيدة لائقة، فهم بحاجة إلى المنتجين ليرشدوهم». واقع الأمر أن المنتجين يمكنهم التعويل على جيوش المرشدين والمستشارين ومؤلفي كتب «علم نفسك بنفسك» ليؤكدوا عدم الكفاءة الشخصية.

الحاجات، حتى وإن كانت حاجات أسمى تتعلق بتحديد المرء درجة «الكفاية» واطمئنانه لها والثقة بها. ولم تعد القوة الدافعة للنشاط الاستهلاكي تكمن في الحاجات الظاهرة، بل في الرغبة، تلك الكينونة التي لا تشير بالأساس إلى شيء خارجها، وتفوُّق الحاجات في سرعة التقلب والتحول والزوال والروغان. إنها قوة دافعة تلد نفسها بنفسها، وتستمد حركتها من داخلها بحيث لا تحتاج إلى تسويغ أو «علة» تبرر وجودها.

مع أن الرغبة تتشيّأ في موضوعات متوالية قصيرة الأمد على الدوام، فإنها موضوع نفسها الدائم، ولذا فإنها تظل بلا ارتواء لا محالة مهما تكومت الموضوعات الأخرى المادية والنفسانية وتراكمت لتدل على أثرها.

لكن مهما كان للرغبة من مزايا واضحة عن الحاجات التي لا تضاهيها في المرونة والإثارة، فإنها تضع قيوداً على استعداد المستهلك للتسوق تفوق ما يمكن أن يقبله موردو البضائع الاستهلاكية، بل وما يمكن أن يتحملوه. ففي النهاية، تستغرق الرغبة وقتاً وجهداً وأموالاً ضخمة حتى يمكن إثارتها، وحتى يمكن إشعالها إلى الدرجة المطلوبة، وتوجيهها في المسار الصحيح. فالمستهلكون الذين تقودهم الرغبة لا بد من «إنتاجهم»، بصورة متجددة على الدوام، وبكُلفة باهظة. واقع الأمر أن إنتاج المستهلكين نفسه يلتهم جزءاً ضخماً إلى حدّ لا يطاق من التكاليف الإجمالية للإنتاج - جزءاً تميل المنافسة إلى تضخيمه وزيادته باستمرار لا إلى خفضه.

بيد أن النزعة الاستهلاكية في شكلها الحالي (من حسن حظ المنتجين وتجار السلع الاستهلاكية الكبار) «لا تقوم على ضبط (إثارة) الرغبة، بل على تحرير عجائبية الأمنيات». إن فكرة الرغبة، كما لاحظ هارفي فرغسون، «تربط الاستهلاك بالتعبير عن الذات، وبأفكار الذوق والتمييز. فالفرد يعبّر عن نفسه من خلال ما لديه من ممتلكات. بيد أن المجتمع الرأسمالي المتطور الذي يلتزم بالتوسع المستمر في الإنتاج يرى في ذلك إطاراً سيكولوجياً ضيقاً للغاية يفسح المجال في نهاية المطاف إلى «اقتصاد» نفساني مختلف تمام الاختلاف. هنا تأتي الأمنية لتحل محل الرغبة باعتبارها القوة الدافعة للاستهلاك»[١٤].

(١٤) Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity* (London: Routledge, 1996), p. 205.

يسرد تاريخ النزعة الاستهلاكية قصة تحطيم العوائق «الصلبة» المتوالية والتخلص منها؛ ذلك لأنها تحدّ من الانطلاق الحر للعجائب، وتهذّب «مبدأ اللذة» ليصل إلى الدرجة التي يمليها «مبدأ الواقع». فقد عدّ خبراء الاقتصاد الحاجة في القرن التاسع عشر «أصل الصلابة»، فهي غير مرنة، ومتناهية ومحدودة على الدوام، ولكن جرى التخلص منها، وحلت محلها في فترة من الزمن الرغبة التي كانت تفوقها في «السيولة» وإمكانية الانتشار، لما لها من علاقات غرامية شبه محرمة مع أحلام متقلبة هائمة بأصالة «ذات داخلية» تنتظر التعبير عنها، أما الآن فقد جاء الدور على الرغبة؛ فلم يعد لها فائدة، فبعدما أوصلت الرغبة إدمان المستهلك إلى حالته الراهنة لم يعد بوسعها تحديد السرعة الواجبة، فالعالم بحاجة إلى مثير أشد قوة وأكثر قابلية للتقلب بحيث يرفع طلب المستهلك ليصل إلى حجم المعروض. «الأمنية» هي البديل الذي يحتاج إليه العالم أيما احتياج، إنها تُكمل تحرير مبدأ اللذة، وتزيل البقايا الأخيرة للعوائق التي يمثلها «مبدأ الواقع» وتتخلص منها، وهكذا تحررت المادة الغازية من الصهريج. يقول فرغسون:

كان تسهيل عمل الرغبة من دون صعوبات يقوم على المقارنة والخيلاء والحسد و«الحاجة» إلى قبول الذات، أما فورية الأمنية فلا أساس تقوم عليه، فالشراء عرضي تلقائي من دون تدبير وحساب، طعمه يشبه حلم التعبير عن أمنية وتحقيقها على السواء؛ إنه، مثل كل الأماني، طفولي ومبالغ فيه[١٥].

خامساً: جسد المستهلك

في كتابي **الحياة في شذرات**، أكدت أن مجتمع مابعد الحداثة يُفعِّل طاقات أعضائه باعتبارهم مستهلكين لا منتجين، وهذا فرق جوهري[١٦].

الحياة المتمركزة حول دور المنتج تخضع عادة إلى قواعد ومعايير. فثمة

(١٥) Harvie Ferguson, "Watching the World Go Round: Atrium Culture and the Psychology of Shopping," in: Rob Shields, ed., *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption* (London: Routledge, 1992), p. 31.

(١٦) Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (London: Polity Press, 1996).

حد أدنى لما يحتاج إليه المرء حتى يبقى على قيد الحياة، وحتى يكون قادراً على فعل أي شيء ربما يتطلّبه دور المنتج، ولكنْ ثمة حد أقصى أيضاً لما يمكن أن يحلم به المرء أو يرغب به أو يبتغيه عند التعويل على القبول الاجتماعي لطموحاته، أي من دون الخوف من تجهم الوجوه، وتوبيخ الألسنة، وفرض الامتثال. وكل ما يعلو فوق هذا الحد إنما هو رفاهية، واشتهاء الرفاهية خطيئة. ومن ثَمّ فإن الشغل الشاغل هو الامتثال، الاستقرار الآمن بين الحد الأدنى والحد الأقصى، حتى يُساير المرء الأغنياء (أو لا يجاريهم، بحسب الظروف).

أما الحياة المتمركزة حول الاستهلاك فلا بد من أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنها تهتدي بهدي الإغراء، والرغبات المتزايدة والأماني المتقلبة على الدوام. فلم تعد تهتدي بهدي الضبط الذي تحكمه القواعد، وما من نموذج مثالي محدّد بين الجيران الأغنياء يمثّل مرجعية للحياة الناجحة. فمجتمع المستهلكين هو مجتمع المقارنة الكونية، والسماء هي السقف الوحيد. ففكرة «الرفاهية» لا تبدو معقولة، ذلك لأن الأمر يكمن في جعل رفاهيات اليوم ضروريات الغد، وخفض المسافة بين «اليوم» و«الغد» إلى أدنى مستوى يجعل «الانتظار يسبق الاحتياج». وما من قاعدة تُحوِّل بعض الرغبات إلى حاجات، وما من قواعد تنزع شرعية رغبات أخرى باعتبارها «حاجات زائفة»؛ فما من علامة مرجعية يقاس عليها منسوب «الامتثال». فالشغل الشاغل هو «الكفاية»، أي القدرة على النهوض والتقاء الفرصة عندما تأتي، وعلى تطوير رغبات جديدة على مستوى المغريات الجديدة التي لم يُسمع بها من قبل ولم يتوقعها أحد، وعلى «التلذذ بالتجربة» أكثر مما سبق، وعدم السماح للحاجات المعهودة بأن تلغي أهمية اللذّات الحسية الجديدة أو تقيد المقدرة على استيعابها أو تجربتها.

إذا كان مجتمع المنتجين يجعل الصحة معياراً ينبغي لأعضائه تحقيقه، فإن مجتمع المستهلكين يشهر سيف اللياقة أمام أعضائه ويهوّل به. إن مصطلحَي الصحة واللياقة مشتركان في الحد نفسه، ويُستخدمان باعتبارهما مترادفين. ففي النهاية، يشير المصطلحان كلاهما إلى العناية بالجسد، وإلى الحالة التي يتمنى المرء أن يحقّقها جسده، والنظام الغذائي الذي ينبغي لمالك الجسد أن يبتغيه لتحقيق تلك الأمنية. لكن من الخطأ أن نتعامل مع

هذين المصطلحين على أنهما مترادفان، فنحن نعلم علم اليقين أن نظم اللياقة ليست كلها «جيدة لصحة الإنسان،» وأن ما يجعل المرء يحتفظ بصحته لا يحقق له اللياقة بالضرورة. والأهم أن الصحة واللياقة تنتميان إلى خطابين مختلفين تمام الاختلاف، ويخاطبان اهتمامات مختلفة تمام الاختلاف.

ترسم «الصحة»، مثل كافة المفاهيم المعيارية الأخرى في مجتمع المنتجين الحد بين «القاعدة» و«الشذوذ». الصحة هي الحالة السليمة المرغوبة لجسد الإنسان وروحه، يمكن وصفها بدقة إلى حد كبير، وما إن وصفت يمكن قياسها بدقة. إنها تشير إلى حالة بدنية ونفسانية تسمح بتحقيق متطلبات دور يرسمه المجتمع ويحدده، وعادة ما تكون تلك المتطلبات دائمة وثابتة، «فالتمتع بصحة جيدة» يعني «القدرة على العمل في وظيفة»، القدرة على أداء العمل على الوجه الصحيح في أرض المصنع مع العمال العاديين والبضائع، و«حمل الحمل» الذي يمكن أن يثقل بانتظام رتيب كاهل العامل على المستويين البدني والنفساني.

أما «اللياقة»، في المقابل، فيمكن أن نصفها بأي شيء إلا «الصلابة»، فهي بطبيعتها لا يمكن الإمساك بها وتحديدها بدقة، فهذه الكلمة يستخدمها المرء في الإجابة عن السؤال الآتي: «كيف حالك اليوم؟» (فإذا كان المرء «ذا لياقة»، فإنه على الأرجح يجيب قائلاً: «عظيم جداً»)، لكن الاختبار الحقيقي لهذه الكلمة يقع دائماً في المستقبل. أن يكون المرء «ذا لياقة» يعني أنه يمتلك جسداً يتسم بالمرونة والقدرة على الاستيعاب وقابلية التعديل، جسداً على استعداد بأن يحيا عبر ملذات حسية لم يجربها من قبل ويستحيل تحديدها مسبقاً، فإذا كانت الصحة «تزيد ولا تقل عن كونها» تعبيراً عن حالة، فإن اللياقة تظل منفتحة دوماً على «الزيادة»؛ إنها لا تشير إلى مستوى محدد من القدرة البدنية، وإنما إلى إمكانية توسعها (اللامحدود). «اللياقة» تعني أن يكون المرء على استعداد بأن يقبل بغير المعتاد، وبغير النظام الروتيني، وبما فوق العادة، والأهم أن يقبل بكل ما هو جديد كل الجدة، وما يحمل المفاجآت. فإذا كانت الصحة تدور حول «الامتثال للقاعدة الطبيعية»، فإن اللياقة تدور حول المقدرة على كسر كل القواعد الطبيعية وتجاوز كل مستوى وصل إليه المرء بالفعل.

الوصول إلى قاعدة طبيعية فيما بين الأشخاص مطلب عسير على أي حال؛ ذلك لأن المقارنة الموضوعية بين الدرجات الفردية للياقة غير ممكنة. فاللياقة، على العكس من الصحة، تدور حول تجربة ذاتية (أي التجربة «المعيشة» والتجربة «الشعورية»)، وليس حالة أو حدثاً يمكن ملاحظته من الخارج والتعبير عنه بالكلام ونقله. ومن المعلوم أن معايشة اللياقة، مثل كل الحالات الذاتية، تستعصي على التعبير عنها بطريقة ملائمة للتواصل بين الأشخاص، فضلاً عن المقارنة فيما بينهم. فالإشباع واللذة مشاعر لا يمكن استيعابها بمصطلحات مجردة، فإذا أراد المرء أن يستوعبهما، فلا بد أن يجربهما المرء «تجربة ذاتية»، لا بد من أن يعيشهما، فلن يعلم المرء علم اليقين أبداً إذا ما كانت اللذات الحسية عميقة ومثيرة ومبهجة بالقدر نفسه الذي يشعر به غيره. فطلب اللياقة مطاردة لفريسة لا يمكن أن يصفها المرء إلا عندما يصل إليها، ولكن لا يملك المرء وسيلة تدله على أنه وصل إلى الفريسة فعلاً، ولكن يملك كل الأسباب التي تجعله يشك في أنه وصل إليها، فالحياة المتمركزة حول طلب اللياقة تعد بكثير من الانتصارات الصغرى، ولا تعد أبداً بالانتصار النهائي. ومن ثَمّ فإنّ طلب اللياقة، على العكس من العناية بالصحة، لا نهاية طبيعية له. فالأهداف لا يمكن أن توضع إلا للمرحلة الحالية الآنية من الجهد الذي لا ينتهي أبداً، والإشباع الناتج من إصابة هدف محدد إنما هو إشباع لحظي. ففي طلب اللياقة مدى الحياة لا يوجد وقت للراحة، وكل احتفال بالنجاح الذي تحقّق إلى الآن إنما هو استراحة قصيرة قبل بداية شوط جديد من العمل الشاق. الشيء الوحيد الذي يعلمه طلاب اللياقة علم اليقين هو أنهم لا يملكون لياقة كافية، لكن لا بد من أن يستمروا في طلبها.

طلب اللياقة حالة من الفحص الذاتي الدائم واللوم الذاتي الدائم والانتقاص الذاتي الدائم، ومن ثَمّ حالة من القلق الدائم. أما الصحة فهي محددة بمعاييرها (إذ يمكن قياسها وتحديدها، مثل حرارة الجسم أو ضغط الدم)، ومسلّحة بتفرقة واضحة بين «القاعدة الطبيعية» و«الشذوذ عنها». ومن ثَمّ فإنّ الصحة ينبغي أن تكون من حيث المبدأ متحرّرة من مثل هذا القلق الذي تنطفئ نيرانه. مرة أخرى، من حيث المبدأ، ينبغي أن يعرف المرء بوضوح ما ينبغي فعله حتى يصل إلى حالة الصحة ويحميها، ومتى يمكنه أن

يقول عن شخص ما إنه «بصحة جيدة»، أو متى يقول عن مريض يخضع للعلاج أنه استعاد صحته، وأنه لا يحتاج إلى فعل أي شيء آخر. نعم، من حيث المبدأ. . .

واقع الأمر أن الوضع الذي تمر به المعايير كافة، بما في ذلك معيار الصحة، في مجتمع يعج بالإمكانات اللامتناهية غير المحددة، وتحت رعاية الحداثة «السائلة» قد اهتز بشدة وصار هشاً أيما هشاشة. فما كان بالأمس طبيعياً ويبعث على الرضى ربما يبعث اليوم على القلق أو حتى يسبّب المرض، ويحتاج إلى علاج. **أولاً**؛ إن بعض الحالات المتجددة دوماً للجسد صارت أسباباً مشروعة للتدخل الطبي، والعلاجات الطبية المعروضة لا تستقر هي الأخرى. **ثانياً**؛ فكرة «المرض»، ما إن تحدّدت بوضوح، فإنها تصير أكثر ضبابية وغموضاً، فلا ينظر المرء إلى المرض على أنه حالة واحدة منفصلة واستثنائية لها بداية ونهاية، بل ينظر المرء إليه عادة باعتباره قريناً دائماً للصحة، إنه «وجهها الآخر»، وتهديد حاضر على الدوام. إنه يتطلب يقظة لا تغفل أبداً، ومقاومة ومحاربة ليلاً ونهاراً، سبعة أيام في الأسبوع، فتتحول العناية بالصحة إلى حرب دائمة ضد المرض. كما أن معنى «نظام الحياة الصحي» لا يستقر هو الآخر، ذلك لأن مفاهيم «النظام الغذائي الصحي» تتغير بسرعة كبيرة تفوق المدة التي يستغرقها المرء في اتباع أي من النظم الغذائية المتوالية أو الآنية التي يوصى بها، فالتغذية التي كان يُعتقد أنها تخدم صحة الإنسان أو أنها حميدة لا ضرر منها والآن يُقال إن لها آثاراً تدميرية طويلة الأمد قبل أن يتلذذ المرء كما ينبغي. وقد تبين أن العلاجات الطبيعية والنظم الغذائية الوقائية المتمركزة حول نوع واحد من الأخطار تسبب الأمراض، وأن معدلات متزايدة من التدخلات الطبية تستلزمها الأمراض «العلاجية»، أي الأمراض التي تسببها برامج العلاج السابقة. فكل دواء محفوف بالمخاطر، ويستلزم العلاج أدوية أكثر لمعالجة عواقب الإقدام على المخاطرة.

خلاصة الأمر، صارت العناية بالصحة تشبه على نحو عجيب، وعلى العكس من طبيعتها، طلب اللياقة؛ فهي عناية متواصلة لا تحقق الإشباع التام على الأرجح، ويعوزها اليقين بشأن صواب مسارها الحاضر، وينجم عنها قلق كثير.

بينما تقترب العناية بالصحة يوماً بعد يوم من طلب اللياقة، فإن طلب اللياقة يحاول أن يقلد، بلا جدوى عادةً، ما كان في سالف الزمان أساس ثقة العناية الصحية بنفسها، أي إمكانية قياس مستوى الصحة، ومن ثَم التقدم في العلاج. هذا الطموح يفسر على سبيل المثال الانتشار الواضح لمراقبة الوزن بين كثير من «نظم اللياقة» المعروضة؛ البوصات المتلاشية والأونصات المختفية مكسبان من المكاسب القليلة الظاهرة التي تحققها اللياقة، ويمكن بالفعل قياسها وتعريفها بدقة إلى حد ما ـ تماماً مثل حرارة الجسم عند تشخيص الصحة، هذا التشابه، بالطبع، مجرد وهم. ولك أن تتخيل ترمومتراً بمؤشر ليس له بداية أو حرارة جسم تتحسّن كلما انخفضت.

في ضوء التغيرات الأخيرة التي لحقت بنموذج «اللياقة» المهيمن، تجلى التوسع في الرعاية الصحية (بما في ذلك الرعاية الذاتية) حتى أن «طلب الصحة»، كما يقول إيفان إليش: «صار العامل المهيمن المسبب للأمراض». فلم يعد الشخص محور التشخيص، بل صار المحور الحقيقي في عدد متزايد من الحالات يتمثل في توزيع الاحتمالات، أي تقدير ما يمكن أن ما يحدث بعد التشخيص.

صارت الصحة تقترن يوماً بعد يوم بتعظيم المخاطرة. وهذا، على أي حال، ما ينتظره المقيمون في مجتمع المستهلكين الذين تدربوا على العمل في سبيل اللياقة البدنية من أطبائهم ويتمنون أن يفعلوه معهم، وما يجعلهم يغضبون من أطبائهم ويعادونهم عندما يعجزون عن إلزامهم بذلك. ففي إحدى القضايا، أُدين طبيب بمدينة توبنغن لأنه أخبر أماً حبلى تنتظر مولودها أن احتمال ولادة الجنين بتشوهات «ليست كبيرة جداً» من دون أن يستشهد بالاحتمالات الإحصائية(١٧).

سادساً: التسوق وتعويذات طرد الأرواح الشريرة

ثمة مخاوف تطارد «مالك الجسد» الذي يحلم بقمم اللياقة بعيدة المنال والصحة التي تقترن يوماً بعد يوم باللياقة وتفتقر إلى تعريف واضح. وربما تدفع هذه المخاوف إلى الحذر والحيطة والاعتدال والتقشف، وهي مواقف

---

(١٧) انظر:

Ivan Illich, "L'Obsession de l a santé parfait," *Le Monde diplomatique* (March 1999), p. 28.

لا تتناغم مطلقاً مع منطق مجتمع المستهلك وتنذر بعواقب وخيمة، بيد أن هذا استنتاج خطأ. فطرد الأرواح الداخلية الشريرة يتطلب موقفاً إيجابياً وفعلاً عظيماً، لا انسحاباً ولا خموداً، ومثل أغلب الأفعال التي يقوم بها المرء في مجتمع استهلاكي، يتطلب هذا الموقف والفعل تكاليف باهظة، فهو يتطلب عُدة خاصة وأدوات لا يمكن أن توفرها إلا السوق الاستهلاكية، فالإيمان بمقولة «جسدي حصن محاصر» لا يعني بالضرورة الزهد ولا الإمساك عن الملذات أو هجران الدنيا ومتاعها، وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على استهلاك المزيد، استهلاك مزيد من الأطعمة «الصحية» التي تروجها الإعلانات. كان اسم أشهر عقار لإنقاص الوزن هو «إكزنيلين»، وكان يُعلن عنه تحت شعار «كُلْ أكثر، زِنْ أقل»، وذلك قبل أن يبدأ الناس في الإعراض عنه لما له من آثار جانبية مدمرة، وقبل سحبه من السوق. ووفق حسابات باري غلاسنر، في عام واحد، ١٩٨٧، أنفق الأمريكيون الذين يعتنون بأجسامهم كل اعتناء ٧٤ مليار دولار على أغذية النظام الصحي، وخمسة مليارات على النوادي الصحية، و٢,٧ مليار على الفيتامينات، و٧٣٨ مليوناً على أجهزة التمارين الرياضية[١٨].

باختصار، ما أكثر الأسباب التي تدفع إلى «التسوق هنا وهناك»! وأي تفسير اختزالي لهوس التسوق ينذر بأن نخطئ الهدف، فالتفسيرات السائدة للتسوق القهري على أنه أحد مظاهر ثورة القيم في عصر مابعد الحداثة، والميل إلى تصوير إدمان التسوق باعتباره أحد التجليات الواضحة للغرائز النائمة التي تقوم عليها الفلسفة المادية ومذهب اللذة، أو بوصفه نتاجاً لما يسمى «مؤامرة الإعلانات التليفزيونية»، أي الإثارة «المصطنعة» (الفنية) لطلب اللذة باعتبارها أسمى غاية في الحياة، كل ذلك يمسك على أحسن تقدير بجانب واحد من الحقيقة. أما الجانب الآخر، المتمم الضروري لمثل هذا التفسير، هو أن الإكراه على التسوق الذي تحول إلى إدمان إنما هو صراع يتطلب الكثير من الوقت والجهد ضد اللايقين البالغ الذي لا ينتهي والشعور بعدم الأمان الذي يبعث على الضيق وتثبيط روح الإقدام والمبادرة.

---

(١٨) نقلاً عن:

Barry Glassner, "Fitness and the Postmodern Self," *Journal of Health and Social Behaviour*, vol. 30 (June 1989).

يذهب توماس همفري مارشال إلى أنه عندما يجري كثيرون من الناس في آن واحد في الاتجاه نفسه، لا بدّ من طرح سؤالين: ما الذي يجرون وراءه؟ وما الذي يجرون منه؟ فربما يجري المستهلكون وراء اللذات الحسية التي تبعث على البهجة والانبساط - بحاسة اللمس أو البصر أو الشم - أو وراء المذاق الذي يتلذّذ به الحنك، فهذا ما تعد به الأشياء الزاهية المبهجة اللامعة المعروضة على أرفف السوبر ماركت أو شماعات المحال التجارية، أو رواء اللذات الحسية العظيمة المريحة التي تعد بها جلسة نصح مع خبير إرشادي. لكنهم أيضاً يحاولون أن يفروا من الهم والكرب الذي يسمى عدم الأمان، إنهم يريدون، لمرة واحدة، أن يتحرروا من مخاوف الخطأ أو التهاون أو الإهمال، إنهم يريدون، لمرة واحدة، بالطبع، أن يكونوا واثقين بأنفسهم ومطمئنين وواثقين بغيرهم، فالفضيلة العظيمة للأشياء التي يجدونها عندما يتسوقون هنا وهناك إنما تتمثل في أنهم قاب قوسين أو أدنى - أو هكذا يبدو - من وعد اليقين.

ومهما كانت طبيعة التسوق الإجباري/الإدماني، فهو طقس يمارسه المتسوق طوال النهار حتى يطرد أشباح اللايقين وعدم الأمان المفزعة التي تظل تطارده طوال الليل، إنه، في واقع الأمر، طقس يومي. فلا بد من تكرار طقوس طرد الأرواح الشريرة كل يوم، طالما أنه لا يكاد يوضع شيء على أرفف السوبر ماركت إلا وكُتب عليه «تاريخ انتهاء الصلاحية»، وما دام اليقين المتاح للبيع في المحلات لا يفعل شيئاً لاقتلاع جذور عدم الأمان الذي يدفع المتسوق إلى زيارة المحلات في المقام الأول. ولكن العامل المهم الذي يجعل اللعبة تستمر، أي عدم الحسم النهائي وغياب الاحتمالات والتوقعات، يكمن في الخاصية العجيبة للتعويذات، فهي تُحدث التأثير والإشباع المطلوب لا لأنها تطرد الأشباح (وقلما تفعل ذلك)، وإنما لأن المرء يقوم بها ويؤدّي طقوسها. وما دام فن التعويذات حياً، فلا يمكن للأشباح أن تدَّعي أنها لا تُقهر. وفي مجتمع المستهلكين الخاضعين لسيرورة النزعة الفردية، كل شيء يحتاج الفرد إلى فعله لا بد من أن يفعله بنفسه، وماذا غير التسوق يتناغم ومتطلبات طقوس طرد الأرواح على طريقة «افعلها بنفسك؟».

سابعاً: حرية التسوق، أم هكذا تبدو؟

يقول ألبير كامو إن الناس في وقتنا الحاضر يعانون عدم قدرتهم على امتلاك العالم امتلاكاً تاماً: باستثناء لحظات الإنجاز المشرقة، فالواقع بأسره يرونه منقوصاً، وتهرب أفعالهم منهم في صورة أفعال أخرى، ثم تعود، في هيئات غير متوقعة، لتحكم عليها، وتختفي، مثل الماء الذي ظل تانتالوس يتوق إلى أن يشربه، في فتحة لم تُكشف بعد.

هذا ما يعلمه كل واحد منا عندما يتأمل وضعه ومشاعره الخاصة، هذا ما تعلمنا سِيَرنا الذاتية، عندما نتدبرها ونستبطنها، عن العالم الذي نسكنه. لكن ليس هذا ما نعلمه ونتعلمه عندما ننظر حولنا، فالناس الذين نعرفهم، ولا سيما أولئك المشهورين الذين لا نعلم عنهم إلا النزر اليسير، «نراهم من بعد، ويبدو لنا أن وجودهم له تماسك واتساق ووحدة لا يمكن أن تكون لهم، في الواقع، وإن بدت إمكانية مثل هذا الوجود جليّةً وساطعة لمن يشاهدها». هذا، بالطبع، خداع بصري. فالمسافة (ضآلة معرفتنا) تشوّش التفاصيل، وتطمس كل شيء لا يتناسب مع الصورة المتكاملة، وسواء أكان ذلك خداعاً بصريّاً أم لا، فإننا نميل إلى رؤية حيوات الناس أعمالاً فنية. وما دمنا ننظر إليها على هذا النحو، فإننا نصارع من أجل تقليدها؛ فكل واحد يحاول أن يجعل حياته قطعة فنية[١٩].

هذا العمل الفني الذي نريد أن نشكّله من حياتنا الهشة يُسمى «الهوية»؛ ومتى تكلمنا عنها، فإننا نضع في ذهننا صورة باهتة للانسجام والمنطق والاتساق، وكل تلك الأشياء التي يبدو أن جريان تجربتنا يفتقر إليها أشد افتقار وأفظعه، وهذا أمر يبعث على اليأس الدائم. فالبحث عن الهوية صراع متواصل لوقف الجريان أو إبطائه، لتحويل المائع إلى صلب، وتشكيل ما لا شكل له. إننا نصارع لمنع، أو على الأقل لإخفاء، الميوعة الفظيعة الموجودة مباشرة تحت التغليفة الرفيعة للشكل، إننا نحاول أن نشيح بوجوهنا عن المناظر التي لا يمكن أن تدركها أو تشملها. ولكن بعيداً من إبطاء

---

(١٩) انظر:

Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, translated by Anthony Bower (London: Penguin, 1971), pp. 226-227.

جريان الهويات، فضلاً عن إيقافها، فإنها تشبه كثيراً مواضع القشرة الأرضية التي تجعل الزمن صلداً، ومرة أخرى تظهر على قمة الحمم البركانية التي تنصهر وتذوب مرة أخرى قبل أن يكون لديها وقت بأن تبرد وتتصلب، فثمة حاجة إلى المحاولة من حين إلى آخر، وهذه المحاولات لا يمكن القيام بها إلا من خلال التشبث بأشياء صلبة وملموسة تعد بطول البقاء، ولا يهم إذا كانت هذه الأشياء تتلاءم مع بعضها أم لا، ولا يهم إذا كانت مُنيت بخسارة لأنها توقعت أنها ستظل معاً ما إن حُشدت معاً أم لا. يقول جيل دولوز وفليكس غاتاري: «الرغبة تجمع دوماً بين الجريان المستمر والموضوعات الجزئية التي تتسم بطبيعتها بالتفتت والتشرذم»[٢٠].

لا تبدو الهويات ثابتة وصلبة إلا عندما نراها، في طرفة عين، من الخارج، فمهما كان لهذه الهويات من صلابة عندما يتأملها المرء من داخل تجربته المتعلقة بسيرته الذاتية، فإنها تبدو هشة وضعيفة، وتمزقها على الدوام قوى أخرى تظهر حقيقة ميوعتها، وتقطعها تيارات متداخلة تهدد بتمزيقها إرباً إرباً، وتمحو أي شكل ربما تكتسبه.

لا يمكن أن تحتفظ الهوية المعيشة بتماسكها إلا بصمغ العجائب، وربما أحلام اليقظة، ولكن التجربة الذاتية تؤكد أن أي صمغ أقوى من العجائب ـ أي المادة التي لها قوة لصق أكثر تثبيتاً من العجائب التي يسهل تمييعها ومحوها ـ سيبدو واقعاً مريراً كغياب أحلام اليقظة. ولذلك تحديداً تناسب الموضة تماماً غرضها كما تقول إفرات تسيلون، فالشيء المناسب يحقق الغرض لا غير، لا أضعف، ولا أقوى، من عجائب الخيالات. والموضة تقدم «طرقاً لاستكشاف الحدود من دون الالتزام بالفعل، ومن دون معاناة العواقب». وتذكرنا تسيلون بأن ثوب الحلم في قصص الحوريات هو مفتاح إظهار الهوية الحقيقية للأميرة، لأن الساحرة المنقذة لا تعلم ذلك علم اليقين إلا عندما تُلبس سندريلا وتزينها للذهاب إلى الحفلة[٢١].

في ضوء الطبيعة المتقلبة المتغيرة للهويات كافة أو أغلبها، يتمثل الطريق

---

(٢٠) Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Oedipus Complex: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley (New York: Viking Press, 1977), p. 5.

(٢١) Efrat Tseëlon, "Fashion, Fantasy and Horror," *Arena*, no. 12 (1998), p. 117.

الملكي لتحقيق عجائب الهوية في القدرة على «التسوق هنا وهناك» في سوبر ماركت الهويات. إنه يتمثل في درجة الحرية الاستهلاكية الحقيقية أو الوهمية في اختيار هوية المرء والتشبث بها ما دام ذلك كان رغبته. فعندما يمتلك المرء هذه القدرة، فإنه ينعم بصنع الهويات وتدميرها كيفما شاء، أو هكذا يبدو الأمر.

في المجتمع الاستهلاكي، تمثل المشاركة في التبعية الاستهلاكية، وفي التبعية العالمية للتسوق، الشرط الضروري لكل حرية فردية، بل الشرط الضروري لأن تكون الحرية مختلفة، أن «يكون للمرء هوية». ففي ومضة من الصراحة الفجة، يخاطب أحد الإعلانات التجارية التلفزيونية الزبائن المحنكين الذين يعرفون اللعبة وطريقة إدارتها، فيعرض مجموعة من النساء بقصات شعر متنوعة وألوان شعر متنوعة، بينما يقول التعليق المصاحب للإعلان: «كلهن فريدات، كلهن متفردات، كلهن يخترن الشيء الفُلاني» (وهذا الشيء الفُلاني هو الماركة المعلن عنها لمرطب من مرطبات الشعر). وهكذا صارت اللوازم المصنوعة بالجملة أدوات للتنوع الفردي! والهوية «الفريدة» و«المتفردة» لا يمكن التعبير عنها إلا في مادة يشتريها كل واحد على حدة، ولا تحقيقها إلا من خلال التسوق. فالمرء يحصل على الاستقلال عبر الاستسلام. وفي فيلم «إليزابيث»، عندما تقرر ملكة إنكلترا أن «تغير شخصيتها»، وأن تصبح «ابنة أبيها»، وأن تجبر الخدم على احترام أوامرها، فإنها تفعل ذلك بتغيير قصة شعرها، وبتغطية وجهها بطبقة سميكة من مساحيق صنعها حرفيون مهرة، وبارتداء حُلي للرأس صنعها حرفيون مهرة.

ثمة مدى محدد للحرية في المجتمع الاستهلاكي، ولا سيما حرية تحديد الهوية المنتشرة بين المستهلكين عبر استخدام السلع المصنوعة بالجملة والبضائع الرائجة، أما مدى حقيقة هذه الحرية أو وهمها فإنه قضية جدلية معروفة للجميع. فهذه الحرية لا يمكنها الاستغناء عن المواد والأدوات التي توفرها السوق، ولكن إلى مدى يتسع نطاق العجائب والتجريب الذي يسعد به المستهلكون؟

لا تقتصر تبعيتهم، بكل تأكيد، على فعل الشراء، وخير شاهد على ذلك السلطة الكبيرة التي تمارسها وسائل الإعلام على الخيال الرائج، الجمعي والفردي كليهما. فثمة صور قوية «أكثر واقعية من الواقع» على الشاشات في كل مكان تضع معايير الواقع، ومعايير تقييمه، ومعايير الحث على تحلية الواقع «المعيش» وإمتاعه. فالحياة المرغوبة هي عادة الحياة «كما نراها على شاشة التلفزيون» وتلك الحياة تُقزِّم الحياة المعيشة وتسلبها سحرها، حتى أن الحياة المعيشة هي التي تبدو غير واقعية، وستظل على هذا الحال ما دامت لا تُغيِّر هيئتها حتى تصير صوراً يمكن عرضها على الشاشة (فحتى يُكمل المرء واقع حياته، فإنه بحاجة إلى أن «يسجلها بالكاميرا» أولاً، ولهذا الغرض سيستخدم بالطبع شريط الفيديو ـ هذا الجهاز المريح الذي يمكن محو محتواه، ومحو التسجيلات القديمة وإدراج تسجيلات جديدة على الدوام). يقول كريستوفر لاش: «الحياة الحديثة تتحقق بكل تفاصيلها بوساطة الصور الإلكترونية حتى صِرنا عاجزين عن الاستجابة لغيرنا كما لو أن أفعالهم ـ وأفعالنا ـ تُسجَّل وتُبث في آن واحد إلى جمهور لا نراه أو تُخزَّن للفحص الدقيق فيما بعد»[٢٢].

يُذكِّر لاش قرّاءه بأن «المعنى القديم للهوية يشير إلى أناس وأشياء على السواء، وأن الناس والأشياء فقدوا ما كان لهم من صلابة في المجتمع الحديث، وما كان لهم من وضوح واستمرارية»[٢٣]. ويعني لاش ضمناً أن «إذابة ما هو صلب» في جميع أنحاء العالم تمنح الأشياء أسبقية على الناس؛ فالأشياء هي بهارج الهوية وأدوات التعريف بها، والناس تقتدي بها وتتبعها، ويشير لاش إلى دراسة ممتازة أجرتها الباحثة إيمّا روثتشايلد عن صناعة السيارات:

ابتكارات ألفريد سلوان في التسويق، ولا سيما تغيير الموديل السنوي، والتحديث الدائم للمنتج، وبذل الجهود لربط المنتج بالمكانة الاجتماعية، والغرس المتعمد لاشتهاء التغيير بلا حدود، تمثل النظير الضروري

(٢٢) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissim: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W. W.Norton and Co., 1979), p. 97.

(٢٣) Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (London: Pan Books, 1985), pp. 29, 32, and 34.

لابتكارات هنري فورد في الإنتاج... فكلاهما يميل إلى الصد عن الإقدام والمبادرة والتفكير المستقل، وإلى جعل الفرد يتشكّك في أحكامه وقراراته، حتى في الأمور المتعلقة بالذوق. فتفضيلات العملاء الساذجة، فيما يبدو، ربما تتوانى عن اللحاق بالموضة الحالية، ومن ثَم فلا بد من تحديثها بانتظام.

كان ألفريد سلوان أحدَ رواد ما صار فيما بعد تياراً عالمياً. ونجد اليوم أن الإنتاج يستغني عن «السلع التي تتسم بالمتانة ودوام البقاء»، ويهتم بمنتجات «غير قابلة لإعادة الاستعمال ومصممة بغرض الإهلاك الفوري». وقد وصف جيريمي سيبروك عواقب هذا التحول وصفاً واضحاً وعميقاً:

لم توصِّل الرأسمالية البضائع إلى الناس بقدر ما أوصلت الناس إلى البضائع يوماً بعد يوم. إنها، بعبارة أخرى، أعادت صياغة وتشكيل طباع الناس وأذواقهم حتى صارت تتلاءم تقريباً مع السلع والتجارب واللذات الحسية... وحتى صار بيعها وحده يعطي شكلاً ومعنى لحيواتنا[٢٤].

في عالم تكون فيه الأشياء المتبدلة عن قصد المادة الخام لبناء الهويات المتبدلة بالضرورة، لا بد للمرء من أن يكون دوماً على أهبة الاستعداد، وأن يعتني بمرونته وسرعته في التأقلم حتى يُساير النماذج المتغيرة في العالم «البراني». ويلاحظ توماس ماثيزن أن صورة البانوبتيكون المجازية القوية التي ساقها بنتام وفوكو لم تعد تستوعب الطرق التي تعمل بها السلطة. فقد انتقلنا الآن، كما يقول ماثيزن، من مجتمع على شاكلة البانوبتيكون إلى مجتمع على شاكلة السينوبتيكون؛ فانعكست الأدوار، وصارت الكثرة هي التي تراقب القلة هذه الأيام[٢٥]، وحلت الفُرْجَة محل المراقبة من دون أن تفقد السلطة الانضباطية التي كانت للمراقبة، فالامتثال للمعايير (امتثال طيِّع ومرن للغاية لمعايير مرنة للغاية) يتحقّق اليوم عبر الإغواء والإغراء لا عبر القهر، بعدما أخفى قوته البرانية، وتخفَّى في ثوب الحث على ممارسة الإرادة الحرة.

---

(٢٤) Jeremy Seabrook, *The Leisure Society* (Oxford: Blackwell, 1988), p. 183.

(٢٥) Thomas Mathiesen, "The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited," *Theoretical Criminology*, vol. 1, no. 2 (May 1997), pp. 215-234.

هذه الحقائق لا بد من تقريرها مرات ومرات، ذلك لأن «المفهوم الرومانتيكي للذات» هو جوهر أعمق من المظاهر السطحية البرانية كافة، لكنه يُبعث من قبره اليوم على نحو زائف. ويساعد على ذلك ما وصفه بول أتكينسون وديفيد سيلفرمان وصفاً دقيقاً بأنه «مجتمع المقابلات الشخصية» (مجتمع يقوم في الغالب الأعم على المقابلات وجهاً لوجه لإظهار الطبيعة الشخصية الخاصة للذات). كما يساعد على ذلك أيضاً جزء كبير من البحث الاجتماعي الراهن (بحث يرمي إلى الوصول إلى أعماق «الحقيقة الذاتية للذات» عبر إثارة السرديات الشخصية وتشريحها، على أمل بأن يجد فيها تجلياً للحقيقة الجوانية). وهنا يعبر بول أتكينسون وديفيد سيلفرمان عن اعتراضهما على تلك الممارسة:

إننا في العلوم الاجتماعية لا نكشف الذوات بجمع السرديات، إننا نلتمس هوية الذات عبر سردية العمل المتعلّق بسيرة حياة الإنسان.

إن الرغبة في الكشف، وكشف الرغبات، تؤصّل لها حتى وإن كانت إمكانية الأصالة نفسها مضطربة[٢٦].

واقع الأمر أن إمكانية الأصالة التي نحن بصددها محل شك كبير. وتبين دراسات كثيرة أن السرديات الشخصية لا تعدو أن تكون تدريبات تكرر الخطابة العامة التي تصمّمها وسائل الإعلام العامة من أجل «تصوير حقائق ذاتية». بيد أن عدم أصالة الذات الأصيلة المزعومة تُخفيها تماماً مناظر الصدق ومشاهده، أي الطقوس العامة المتعلقة بالمقابلات العميقة والاعترافات العامة التي تتصدرها البرامج الحوارية، وإن لم تكن الأمثلة الوحيدة على الإطلاق. ففي الظاهر، ترمي المشاهد والمناظر إلى إطلاق العنان لحركة «الذوات الجوانية» التي تبحث عمن يُخرجها. وهي بلا شك وسائل التعليم الوجداني وفق نموذج المجتمع الاستهلاكي. إنها تعرض وتروج للقبول العام للحديث عن الحالات الوجدانية ومظاهرها التي تُنسج منها «الهويات الشخصية الخالصة».

وقد عبر هارفي فرغسون في الآونة الأخيرة عن هذه المسألة بطريقته الفريدة قائلاً:

---

(٢٦) Paul Atkinson and David Silverman, "Kundera's Immortality: The Interview Society and the Invention of the Self," *Qualitative Inquiry*, vol. 3, no. 3 (September 1997), pp. 304-325.

تذوب كل الفوارق في عالم مابعد الحداثة، وتتلاشى كل الحدود، وكل شيء يمكن أن يبدو عكس نفسه؛ وتصبح السخرية هي الإحساس الدائم بأن الأمور يمكن أن تكون مختلفة إلى حد ما، وإن كانت لا تختلف اختلافاً جذرياً أو جوهرياً.

في مثل هذا العالم تكتسب الاهتمامات بالهوية تفسيراً جديداً تمام الجِدة:

ذهب «عصر السخرية» ليحل محله «عصر جاذبية» يُقدَّس فيه المظهر باعتباره الواقع الوحيد. وهكذا تنتقل الحداثة من حقبة الهوية الذاتية «الأصيلة»، مروراً بحقبة الهوية الذاتية «الساخرة»، ونهاية بثقافتنا المعاصرة التي يمكن تسميتها بأنه حقبة الهوية الذاتية «التجميعية»، ومن ثَمّ الانفصال المستمر بين الروح «الجوانية» والشكل «البراني» للعلاقة الاجتماعية . . . فتصبح الهويات مجرد تذبذبات وتقلبات مستمرة(٢٧) . . . .

هذا ما يبدو عليه الوضع الحالي عندما يوضع تحت مجهر المُحللين الثقافيين، فربما تكون صور الزيف الذي يُنتج في المجال العام حقيقة؛ فما أكثر البراهين التي تؤيد حقيقته. لكن حقيقة صور الزيف ليست هي التي تحدد تأثير «مشاهد الصراحة»، بل ما يهم هو كيف تبدو الضرورة المصنوعة لبناء الهوية وإعادة بنائها، وكيف يُنظر إليها من «الداخل»، وكيف «تُعاش». وبصرف النظر عما إذا كانت حقيقية أم وهمية في نظر المُحللين الثقافيين، فإن الهوية «التجميعية»، فرصة «التسوق هنا وهناك»، وفرصة التقاط «الذات الحقيقية» وطرحها، فرصة «ألا يقر للمرء قرار»، صارت في المجتمع الاستهلاكي الحالي مرادفاً للحرية. فالاختيار الاستهلاكي قيمة في حدّ ذاته الآن، وعملية الاختيار أكثر أهمية من الشيء الذي يتم اختياره، والمواقف يمتدحها المرء أو يذمها، ويستمتع بها أو يشمئز منها، بحسب نطاق الاختيارات المعروضة.

مع ذلك، ستظل حياة صاحب الاختيار دوماً نعمة ونقمة، حتى وإن كان (أو بالأحرى لأن) نطاق الاختيارات متسعاً، وسقف التجربة الجديدة

(٢٧) Harvie Ferguson, "Glamour and the End of Irony," *The Hedgehog Review* (Fall 1999), pp. 10-16.

الممكنة لامتناهياً، تلك الحياة محفوفة بالمخاطر. فاللايقين سيبقى لا محالة إلى الأبد ذبابة مقززة في مرق الاختيار الحر اللذيذ. إضافة إلى ذلك (وهي إضافة مهمة)، يعتمد التوازن بين فرحة مدمني التسوق وتعاستهم على عوامل أخرى تتجاوز نطاق الاختيارات المعروضة. فليست كل الاختيارات المعروضة واقعية، فتناسب الاختيارات الواقعية لا تحدّده الأشياء التي يتم الاختيار من بينها، بل تحدّده الموارد المتاحة لصاحب الاختيار.

عندما تظهر وفرة في الموارد، يكون بوسع المرء أن يأمل، بحق أو بغير حق، أن يظل «فوق قمة» الأشياء أو «متقدماً عليها»، أن يكون قادراً على مواكبة الأهداف سريعة الحركة؛ وربما يميل المرء إلى التقليل من أهمية المخاطر وعدم الأمان، ويفترض أن وفرة الاختيارات تعوض أيما تعويض متاعب العيش في الظلام، ومتاعب اللايقين الأبدي فيما يتعلق بالمكان والزمان الذي ينتهي فيه الصراع، وإذا ما كان له نهاية على الإطلاق. إن الجري نفسه هو الذي يبعث على البهجة والسرور، ومهما كان متعباً، فإن الوجود في ميدان السباق أكثر إمتاعاً من خط الوصول. وهذا يعني أنه «من الأفضل أن يتلذذ المرء بطعم السباق والأمل بدلاً من الانشغال بالوصول». فالوصول، النهاية القاطعة لكل اختيار، يبعث عادة على كآبة وفزع يفوقان احتمال أن تلغي اختيارات الغد اختيارات اليوم. فالرغبة وحدها مرغوبة، ونادراً ما يرغب المرء في إشباعها.

وربما يتوقع المرء أن الحماسة للجري ستذبل، وأن قوة العضلات ستضعف، فيتلاشى حب المخاطرة والمغامرة عندما ينكمش حجم الموارد، ويتضح أن فرصة انتقاء الخيارات المرغوبة تزداد غموضاً وضبابية يوماً بعد يوم. مثل هذا التوقع له ما يفنده بالطبع؛ ما دام العدّائون كُثراً ومختلفين، ولكنّ ميدان السباق واحد. يقول جيريمي سيبروك:

الفقراء لا يسكنون ثقافة مختلفة عن الأغنياء، فلا بد لهم من أن يعيشوا في العالم نفسه الذي وُضِع لمصلحة أصحاب المال، كما أن فقرهم يتفاقم من جراء النمو الاقتصادي تماماً مثلما يزداد من جراء الركود وعدم النمو[٢٨].

(٢٨) Jeremy Seabrook, *The Race for Riches: The Human Costs of Wealth* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1988), pp. 168-169.

في مجتمع الإغواء والإغراء (السينوبتيكون) الذي يسكنه مدمنو التسوق والفُرجة، لا يستطيع الفقراء أن يغضوا الطرف عما حولهم؛ فلا يوجد مكان يمكنهم فيه أن يغضوا الطرف. فكلما زادت الحرية على الشاشة، وجاذبية المغريات التي تغري الناس بعروض محال التسوق، زاد الإحساس بالواقع البائس الفقير، وزادت الرغبة العارمة في تذوق، حتى ولو للحظة خاطفة عابرة، نعمة القدرة على الاختيار، فكلما كثرت اختيارات الأغنياء، نقصت قدرة الجميع على احتمال حياة بلا قدرة على الاختيار.

ثامناً: نتسوق، وقلوبنا شتى

تكمن المفارقة، المتوقعة تماماً، في أن الحرية التي جعلها مجتمع مدمني التسوق أعلى القيم وأسماها ـ الحرية بمعنى وفرة الاختيارات الاستهلاكية والقدرة على التعامل مع أي قرار حياتي على أنه اختيار استهلاكي ـ لها تأثيرات مدمّرة في المتفرجين المرغمين تفوق تأثيراتها المدمرة فيما تستهدفهم في ظاهر الأمر. فأسلوب حياة الصفوة واسعة الحيلة، أسلوب حياة أساتذة فن الاختيار، يمر بتغير مشؤوم في أثناء معالجته الإلكترونية. إنه ينتقل تدريجياً في الهرم الاجتماعي من أغنى الأغنياء إلى أفقر الفقراء، ويتغلغل عبر قنوات السينوبتيكون، ويقلص حجم الموارد، وكأنه رسم كاريكاتوري ساخر أو مسخ فظيع. فالمنتج النهائي «لانتقال أسلوب حياة أغنى الأغنياء إلى أفقر الفقراء» يفقد أغلب اللذات الموعودة في المنتج الأصلي، كاشفاً بدلاً من ذلك عن إمكاناته التدميرية.

الحرية في معاملة الحياة بأسرها باعتبارها متعة مديدة بالتسوق تعني التعامل مع العالم باعتباره مستودعاً يفيض بالسلع الاستهلاكية. وفي ضوء وفرة العروض المغرية، فإن الإمكانية التي تحظى بها أية سلعة في إثارة اللذة تتعرض إلى الاستنزاف السريع. ومن حسن حظ الزبائن الشاطرين أن شطارتهم تحميهم من عواقب التسليع الكريه. إنهم يستطيعون التخلص بسهولة من الممتلكات التي لم يعودوا بحاجة إليها مثلما يستطيعون الحصول على الممتلكات المرغوبة. إنهم محصنون ضد الشيخوخة السريعة والزوال المدمج في الرغبات وارتواءاتها العابرة.

الشطارة تعني حرية انتقاء الأشياء واختيارها، ولكنها تعني أيضاً، وربما

الأهم، الحرية من احتمال عواقب الاختيارات الخطأ، ومن ثَمّ التحرر من الروابط الثقيلة. خذ، على سبيل المثال، «الجنس المائع المتمركز حول اللذة لا التكاثر»، و«الحب العرضي النشط»، و«العلاقات الصافية»، ومظاهر خضوع العلاقات الإنسانية للتسليع والاستهلاك، كل هذه الأمثلة صورها أنتوني غيدنز باعتبارها وسائل تحرّر وضمانات لسعادة جديدة، إنها النطاق الجديد غير المسبوق للاستقلال الذاتي وحرية الاختيار. وبصرف النظر عما إذا كان ذلك صحيحاً، وصحيحاً لا غير، فإنه مثار جدل في أعين الصفوة التي تنعم بالحركة من أصحاب النفوذ والثروة، بل إنه في حالة هذه الصفوة، لا يمكن المرء أن يؤيد ما ساقه غيدنز كل التأكيد إلا إذا ركز على الأفراد الذين هم أشد قوة وأكثر شطارة في العلاقات الإنسانية، التي تشمل من هم أضعف قوة، وأقل شطارة، وتعوزهم الموارد اللازمة لاتباع رغباتهم في حرية (ناهيك بالأطفال، تلك العواقب غير الطوعية الدائمة للعلاقات الجنسية، فالأطفال قلما يرون انهيار العشرة الزوجية مظهراً من مظاهر حريتهم). فربما يكون تغيير الهوية مسألة خاصة، لكنه يشمل دائماً قطع روابط معينة وإلغاء واجبات والتزامات معينة. والطرف المتضرر قلما يستشيره الطرف الآخر، بل لا يجد الفرصة بأن يمارس الاختيار الحر.

بيد أن المرء، حتى وإن أخذ في الاعتبار مثل هذه «الآثار الجانبية» الناجمة عن «العلاقات الصافية»، يمكنه أن يحاجج بأنه في حالة أصحاب النفوذ والثروة تتجه تسويات الطلاق والتدابير المالية للأطفال نحو تخفيف الإحساس بعدم الأمان الذي يطبع العلاقات القائمة على مقولة «حتى إشعار آخر» وأنه مهما تبقى من إحساس بعدم الأمان فإنه ليس ثمناً باهظاً لقاء الحق في «الانسحاب وتقليل الخسائر»، واجتناب الحاجة إلى استتابة أبدية لخطايا أو أخطاء ارتكبها المرء في الماضي. لكن ما من شك أنه عندما «ينتقل ذلك تدريجيّاً» إلى الفقراء والضعفاء، فإن الأسلوب الجديد للعلاقة وهشاشة عقد الزواج و«تصفية» الصلة من كل شيء سوى «الإشباع المتبادل» يولّد كثيراً من البؤس والكرب والمعاناة الإنسانية، وزيادة في أعداد البشر الذين تفتقر حياتهم إلى الاستمرارية والحب وإمكانية النجاح في المستقبل.

خلاصة القول، ليست الحركية والمرونة التي يتسم بها تحقيق الهوية ونمط الحياة القائم على «التسوق هنا وهناك» وسيلتَيْ تحرر بقدر ما هما

أداتان لإعادة توزيع الحريات. ولهذا السبب فهما نعمة ونقمة، مغويتان ومرغوبتان بقدر ما هما بغيضتان ومخيفتان، ومنتجتان لأكثر المشاعر تناقضاً. إنهما قيمتان تتسمان بالغموض البالغ، وتولدان على الأرجح استجابات متنافرة شبه عُصابية، يقول إيف ميشو، وهو فيلسوف في جامعة السوربون: إن إفراط الفرص تصاحبه زيادة في تهديدات هدم البُنى والتفتت والتفكك[٢٩]، فمهمة تحقيق الهوية الذاتية لها آثار جانبية مدمرة للغاية. إنها تصير بؤرة الصراعات، وتثير دوافع تناقض بعضها بعضاً، فما دامت المهمة التي يقوم بها الجميع لا بد من أن يقوم بها كل فرد على حدة في ظل ظروف مختلفة للغاية، فإنها تُفرِّق المواقف الإنسانية وتشجع على المنافسة التي لا تعرف شفقة ولا رحمة، وليس بالأحرى توحيد وضع إنساني يميل إلى توليد التعاون والتضامن.

(٢٩) Yves Michaud, "Des Identités flexibles," *Le Monde*, 24/10/1997.

الفصل الثالث

الزمان/المكان

وُلد المهندس المعماري جورج هازلدون في بريطانيا، ثم استقر به المقام في جنوب أفريقيا. هنالك تراءى له في خياله مدينة غير المدن الأخرى تعِجُ بغرباء تُعساء يتقاطرون من أزقة مظلمة، ويزحفون من شوارع حقيرة، ويتسربون من أحياء بائسة. فكانت المدينة التي صممها هازلدون أشبه بمدينة تكنولوجية متقدمة في عصر من العصور الوسطى، مدينة تتحصّن وراء أسوار ضخمة وأبراج صغيرة وخنادق مائية، وجسور متحركة. إنها مدينة محصنة تماماً من أخطار العالم واحتمالاته، مدينة أُسِّست خصيصاً لأفراد يرغبون في إدارة الوجود في هذا المكان ومراقبته، مدينة، كما يقول هازلدون أشبه بجزيرة القديس ميشيل، دير وقلعة حصينة في آن.

ومَن يتأمل تصميم هازلدون لهذه المدينة، سيجد أنه أخذ في حُسْبانه جانب العُزلة وحياة الأديرة، على غرار المدينة الفاضلة في «دير تيليم» للكاتب فرانسوا رابليه. فهي مدينة تستلزم الفرح والمرح؛ فالسعادة هي التكليف الوحيد، وليس حياة الزهد والانشغال بالآخرة وما يصاحبه من مناسك روحية وإيثار وورع وصلاة وصوم. ومع ذلك، أبدع مصمم المدينة في تحصينها. وهنا، تأتي مدينة هريتدج بارك، التي سيبنيها هازلدون على أرض فضاء تصل مساحتها إلى خمسمئة فدان بالقرب من مدينة كيب تاون، لتقف مستقلة بنفسها ومنعزلة عن المدن الأخرى، يُحيط بها سياج مُكهرَب بتيار كهربائي عال، وكاميرات تراقب مداخل الطرق، وحواجز هنا وهناك، وحراس مُدجّجين بالسلاح.

فمن استطاع أن يشتري لنفسه مسكناً في تلك المدنية، ربما يقضي عُمراً طويلاً في مأمن من مخاطر البرية المُوحشة المُخيفة المضطربة، تلك البرية

التي تقف على أبواب المدينة الفاضلة. يجدُ المرء في تلك المدينة، كل ما يلزمه ليعيش حياة كريمة: محال تجارية، وكنائس، ومطاعم، ومسارح، وساحات للأنشطة الترفيهية، وغابات، ومتنزهات عامة، وبُحيرات تزخر بأسماك السَّلْمون، وملاعب للأطفال، وحلبات سباق وتريُّض، وملاعب رياضية، وملاعب تنس، ومساحات إضافية تكفي لاستيعاب كل ما يُستجد ويحتاج إليه المرء ليحيا حياة كريمة. وها هو هازلدون نفسه يتحدث بكل صراحة عن الميزات التي تنعم بها تلك المدينة من دون المدن الأخرى:

قضيتنا الأولى اليوم هي الأمن، فهو، شئنا أم أبينا، جوهر الموضوع، وعندما نشأتُ في مدينة لندن، كان هناك مجتمع مشترك، فكان المرء لا يرتكب أي خطأ لأن الجميع يعرفونه وسيخبرون أبويه، إننا نريد إحياء هذا المجتمع هنا، مجتمع لا يجد المرء فيه ما يقلقه[1].

وهكذا يدفع المرء ثمن المسكن في مدينة هريتدج بارك ليؤمن تأشيرة دخوله إلى «مجتمع مشترك». وهذا «المجتمع المشترك» في أيامنا هذه هو آخر ما تبقَّى من يوتوبيات المجتمع الصالح في سالف الزمان، وكل ما تبقى للمرء من أحلام بحياة أفضل، يشاركه فيها جيران أفضل، يتبعون جميعهم قواعد تعايش أفضل. وهكذا انكمشت يوتوبيا التناغم الجمعي حتى انحصرت في الجيرة القريبة، فلا عجب أن تحظى فكرة «المجتمع المشترك» بميزة تسويقية وجيهة، ولا عجب أن النشرة الدعائية التي وزّعها جورج هازلدون تبرز المجتمع المشترك باعتباره عنصراً أساساً لا يمكن الاستغناء عنه وتفتقر إليه المدن الأخرى التي تحتوي على المطاعم الجيدة، وحلبات السباق، وساحات التريُّض الخلّابة.

ومع ذلك، فالأهم هنا هو الشعور الذي يضفيه هازلدون على فكرة العيش المشترك، فالمجتمع المشترك الذي يسترجعه هازلدون من سنوات طفولته في لندن، ويريد أن يُحييه في أرض جنوب أفريقيا البِكر، إنما هو في المقام الأول، بل في أصله وحقيقته، منطقة تتمتع بحراسة ومراقبة شديدتين، فإذا أتى أحدٌ من أهل المنطقة بفعلٍ قد يكره بقية الناس ويبغضونه، فإنه

---

(١) نقلاً عن:

Chris McGreal, "Fortress Town to Rise on Cape of Low Hopes," *Guardian*, 22/1/1999.

يُعاقب في الحال ويُستتاب، أما المتسكعون والمتشردون وغيرهم من الدخلاء والمتطفلين فيُمنعون من دخول المنطقة أو يطاردُون ويُطردون. والفارق الوحيد بين الماضي الجميل وصورته الحالية هو أن ما حققه المجتمع التراحمي القابع في ذكريات طفولة هازلدون بجهد أعين أهله وألسنتهم وأيديهم في عفوية وتلقائية، سينوط به هنا في مدينة هريتدج بارك كاميرات مراقبة خفية، وعشرات من حراس مستأجرين، يحملون أسلحة ويفحصون بطاقات المرور عند بوابات الأمن، ويجوبون الشوارع في رزانة أو عجرفة إذا لزم الأمر.

وفي الآونة الأخيرة، حذرت مجموعة من الأطباء النفسيين في المعهد الفكتوري للصحة النفسية الشرعية في أستراليا من تزايد أعداد الأشخاص الذين يدّعون كذباً أنهم ضحايا لمرضى نفسيين يلاحقونهم من دون التحدث إليهم، وهم بذلك يقوّضون المصداقية، ويهدرون المال العام، الذي ينبغي أن يذهب، كما يرى هؤلاء الأطباء، إلى الضحايا الفعليين[٢]. كما كشف الأطباء أن بعض الضحايا الذين ثبت كذبهم يعانون اضطراباً عقلياً شديداً؛ إذ تطاردهم أوهام ووساوس بأن الجميع يتآمرون ضدهم.

إن ملاحظات هؤلاء الأطباء النفسيين في محلها؛ ذلك لأن نظرية المؤامرة ليست أمراً جديداً على الإطلاق. فما أكثر الناس الذين يقعون فريسة لهذا الاعتقاد على مر العصور في مختلف بقاع الأرض، وما أكثر الناس الذين سعوا إلى تفسير تعاستهم وهزيمتهم المخزية وفشلهم في الحياة بإلقاء اللوم على النيات الخبيثة والدسائس الشيطانية التي يضمرها الآخرون. أما الجديد بحق فيتمثل في أن المرضى النفسيين المهووسين بملاحقة غيرهم من دون التحدث إليهم (ومعهم المتسللون وغيرهم من المتسكعين والغرباء عن المكان) هم من يُلقى عليهم اللوم في أيامنا هذه بدلاً من الشياطين والكوابيس والجن العاشق والأرواح الشريرة والغِيلان والعين الحسود والأقزام الخرافية المُزعجة والسَاحرات والوحوش التي تختبئ تحت الأسِرّة.

---

(٢) انظر:

Sarah Boseley, "Warning of Fake Stalking Claims," *Guardian*, 1/2/1999.

نقلاً عن التقرير الذي وقّعه كلّ من: ميشيل باثي (Michel Pathé) وبول مولين (Paul E. Mullen) وروزماري بورسيل (Rosemary Purcell).

وقد يُضيع «الضحايا الزائفون» المصداقية العامة، وذلك لأن كلمة «المُطارد» أضحت توصيفاً شائعاً ومألوفاً للخوف الذي يتلبس أهل زماننا في كل مكان، ومن ثَمّ، أضحى الناس يعتقدون بوجود المُطارِدين في كل مكان، وأصبح الخوف من وقوعهم طرائد وفرائس لهؤلاء المُطاردين قاسماً مشتركاً. وإذا كان يستحوذ على بعض الناس شعور غير صحيح بأنهم طرائد مستهدفة، مما يتسبب في إهدار المال العام، فإنما يعود ذلك إلى وجود مُخصصات كبيرة من المال العام تزداد عاماً بعد عام لتعقب المُطارِدين وملاحقتهم، وكذلك المتسكعين وغيرهم ممّن يمثلون الصور الجديدة للهلع الذي يصيب أهل هذا الزمان، الهلع الذي يمثله الغوغاء والرعاع المتجولون ـ حثالة الناس الذين يتنقلون هنا وهناك، ويتقاطرون ويتدفقون إلى أماكن لا تنبغي إلا لمن هم أهل لها. أضف إلى ذلك أن حماية الشوارع من سيطرة المطاردين والمتسكعين، مثلما كانت عملية طرد الأشباح من المساكن المسكونة، أصبحت هدفاً نبيلاً، ونهجاً قويماً لحماية المحتاجين إلى الحماية من التهديدات والأخطار التي تصيبهم بالتوتر والقلق والفزع والهلع.

استشهدت شارون زوكين بما جاء في كتاب **مدينة الكوارتز**، الذي صدر عام ١٩٩٠ للكاتب مايك ديفس، لتصف الوجه الجديد للفضاءات العامة في مدينة لوس أنجلوس بعدما أعادت رسم معالمها الاحتياجات الأمنية للسكان ونُوابهم الذين أتوا بالانتخاب أو التعيين: «لا ينقطع أزيز طائرات الهليكوبتر فوق سماء الغيتوات (الأحياء) القريبة، ويشتبك رجال الأمن مع المراهقين ظناً بأنهم ينتمون إلى عصابة ما، ويستأجر الناس حراساً مسلحين لحماية منازلهم، ومنهم من يمتلك الجرأة ويحمل السلاح ويحمي منزله»، فكانت حقبة الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين نقطة تحول في مأسسة الخوف الحضري. تقول زوكين:

كان أمام الناخبين والصفوة، وهم الطبقة المتوسطة في الولايات المتحدة الأمريكية، أن يطوروا السياسات الحكومية التي تهتم بالحدّ من الفقر، وترويض التنافس العِرقي، ودمج جميع أفراد المجتمع في مؤسسات عامة مشتركة، إلا أنهم فضلوا أن يستثمروا في الحماية، فعززوا نمو صناعة الأمن الخاص.

وجدت زوكين في «سياسات الخوف اليومي» أشد الأخطار الملموسة على ما تسميه «الثقافة العامة». فثمة خوف من الشوارع غير الآمنة، خوف يجمد الدم في العروق ويُلقي الرعب في القلوب، خوف يُبعد الناس عن الفضاءات العامة، ويصرفهم عن البحث عن الفنون والمهارات التي تتطلبها الحياة العامة. تقول زوكين:

لم تكن «محاصرة الجريمة» عبر بناء مزيد من السجون وفرض عقوبة الإعدام إلا استجابة ورد فعل طبيعي لسياسة الخوف. وقد سمعت رجلاً في حافلة يقول: «اسجن جميع الناس!»، وهذا حل ساخر متطرف للمشكلة، وهناك من يرى الحل في خصخصة الفضاء العام وعسكرته، بتوفير مزيد من الإجراءات الأمنية في الشوارع والمتنزهات وحتى المحلات، ولكن ذلك على حساب حرية الناس[٣].

وهكذا فإن الأبعاد الرئيسة للتطور الحالي الذي تشهده حياة الحضر تتمثل في مجتمع يستمد هويته من حدوده المنيعة وحراسته الشديدة لا من موضوعه وفكره ورسالته؛ وفي اختزال فكرة «الدفاع عن المجتمع» في استئجار حُراس مسلحين يراقبون مداخل المدينة؛ وفي التعامل مع كل مُطارِدٍ أو متسكع باعتباره العدو الأول للمجتمع؛ وفي اختزال المناطق العامة في جيوب ذات مداخل مُحددة «يمكن الدفاع عنها»؛ وفي الانفصال والانعزال بدلاً من الاتفاق على مساحات للحياة المشتركة، وفوق كل ذلك تجريم ما تبقى من الاختلاف بين الناس.

أولاً: عندما يلتقي الغريب غريباً

يرى ريتشارد سينيت أن المدينة «مستوطنة بشرية يلتقي فيها الغرباء»[٤]. وهذا يعني أنهم يلتقون في أغلب الظن بصفتهم غرباء، ويظهرون ويختفون فجأة مثل الغرباء، ويلتقون التقاء الغرباء؛ فلقاؤهم يختلف عن لقاء الأقارب أو لقاء الأصدقاء أو المعارف، فلقاء الغرباء بُغضٌ للقاء، فلا يستأنف الغرباء

---

(٣) Sharon Zukin, *The Culture of Cities* (Oxford: Blackwell, 1995), pp. 38-39.

(٤) Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychologyof Capitalism* (New York: Vintage Books, 1978), pp. 39ff.

موضوعات النقاش التي تطرقوا إليها في آخر لقاء لهم، ولا يتشاركون أفراحهم وأتراحهم، بل يجتمعون وينصرفون من دون ذكريات مشتركة، ومن دون أي شيء يقوم عليه لقاؤهم الحاضر، فلقاؤهم في الغالب «حدثٌ بلا ماضٍ»، وعادة «بلا مستقبل» (وثمة توقع وأمل بألا يكون له مستقبل)، إنه حكاية لا يُكتب لها الاستمرار في أغلب الظن، فرصة واحدة يقتنصها الغريب بالكامل في حينها من دون توانٍ ومن دون إرجاء للأمور العالقة إلى فرصة أخرى. مَثَلُهم في ذلك كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً [وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت]، فلا يخرجُ عالمها عن نطاق خيوط شبكتها التي تغزلها وتخرجها من جوفها، شبكة تشكل الدعامة الوحيدة التي قد يعتمد الغرباء عليها في لقائهم، شبكة من خيوط رفيعة تكسو ملامحهم وكلماتهم وإيماءاتهم. فوقت اللقاء، لا مجال للتجربة والخطأ، ولا استفادة من الأخطاء، ولا أمل في لقاء آخر.

والنتيجة أن معيشة الحضر نادت بنوع من المهارات الخاصة المصقولة، مجموعة كاملة من المهارات التي أدرجها سينيت تحت اسم «السلوك الاجتماعي المتحضر»، يقول سينيت: «السلوك الاجتماعي المتحضر نشاط يحمي الناس من بعضهم بعضاً، وفي الوقت نفسه، يمكّنهم من الاستمتاع بصحبة كل منهم للآخر. وارتداء القناع جوهر هذا السلوك؛ إذ يسمح بوجود سلوك اجتماعي متحضر خالص لا علاقة له بنفوذ مرتدي القناع أو ضعفه أو ما يُكنه من أحاسيس ومشاعر. فالسلوك الاجتماعي المتحضر يعرف غايته جيداً، إنه حماية الآخرين من الهم والغم بألا يكون المرء ثقيلاً عليهم»(٥).

ويسعى المرء، بالطبع، إلى تحقيق هذه الغاية، أملاً في المعاملة بالمثل، فحماية الآخرين بالنأي عن التدخل في شؤونهم تظل معقولة ما دام يتوقع المرء معاملة كريمة مماثلة. فالسلوك الاجتماعي المتحضر، شأنه شأن اللغة، لا يمكن أن يكون أمراً «خاصاً»، بل هو سمة من سمات البيئة الاجتماعية قبل كونه فناً يكتسبه الفرد بجهده الفردي ويمارسه في حياته الخاصة. فبيئة الحضر هي التي لا بد من أن تتمتع «بالسلوك الاجتماعي المتحضر»، إذا كان لسكانها أن يتعلموا مهاراته الصعبة.

---

(٥) المصدر نفسه، ص٢٦٤.

فما معنى التحضر الاجتماعي لبيئة الحضر؟ وما معنى أنها ساحة تمكّن الفرد من ممارسة السلوك الاجتماعي المتحضر؟ إن هذا يعني، في المقام الأول، وجود فضاءات يظهر فيها الناس باعتبارهم شخصيات عامة لها وجاهتها الاجتماعية ـ من دون تحريضهم على إزالة أقنعتهم أو ضغطهم أو إغرائهم على فعل ذلك حتى «يتصرفوا على سجيّتهم»، «ويعبّروا عن أنفسهم»، ويُفصحوا عن مشاعرهم الداخلية، ويكشفوا عن خلجاتهم وأحلامهم وهمومهم. بيد أن التحضر الاجتماعي لبيئة الحضر يعني أيضاً قيام مدينة تقدّم نفسها لسكانها باعتبارها أحد أشكال المصلحة العامة الذي لا يمكن أن يُختزل في مجموعة من الأغراض الفردية، وباعتبارها مهمة مشتركة لا يمكن أن تحلّ محلّها المهام الفردية، وباعتبارها حياة مُتفردة في مفرداتها، ومنطقها، وبرنامجها، حياة ستظل أطول عمراً وأكثر ثراءً من أعظم الاهتمامات والرغبات الفردية. فارتداء القناع العام ارتباط ومشاركة، وليس تنصلاً من الالتزامات والواجبات، ولا انسحاباً «للذات الحقيقية»، ولا انفصالاً عنها، ولا ابتعاداً عن التواصل والتفاعل المشترك، ولا إعراباً عن الرغبة في التمتع بحياة العزلة والحرية، ولا التوق إلى الحياة المستقلة.

ثمة أماكن عديدة في مدن العصر الحالي يُطلق عليها «فضاءات عامة»، وهي أماكن تختلف في النوع والحجم، إلا أن معظمها يقع تحت واحدة من فئتين كبيرتين. وتنطلق كل فئة من النموذج المثالي للفضاء «الاجتماعي» في اتجاهين مختلفين يُكمِّل كل منهما الآخر.

فالمكان الذي يُقال له «لا ديفّونس» (La Defense) عبارة عن ميدان شاسع يقع على الضفة اليمنى لنهر السين، وكان الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران هو الذي ابتكر فكرته، وأمر ببنائه، وأشرف عليه، تخليداً لحقبته الرئاسية التي شهدت انفصالاً حاداً بين فخامة منصب الرئاسة وجلاله وبين مَواطن الضعف والفشل الشخصي لمن يتقلد هذا المنصب. يجسد هذا المكان سمات الفئة الأولى كافة من الفضاء الحضري العام «غير الاجتماعي»، فأول ما يستوقف من يزور «لا ديفّونس» وحشة المكان، وكل ما يقع عليه البصر يبعث على المهابة، لكنه لا يشجع على المكوث طويلاً، فهناك مبانٍ رائعة تُحيط بالميدان الشاسع الذي يخلو من البشر،

وتلك المباني هي للمشاهدة وليس للزيارة، ويكسوها من أعلاها إلى أسفلها زجاج عاكس للضوء، فيتراءى للناظر أنها تخلو من النوافذ والمداخل التي تؤدي إلى الميدان، وهذا الإبداع مكنها من أن تدير ظهرها للميدان الذي تُطل عليه، ومن ينظر إليها يضيق صدره ولا يستطيع أن يبصر شيئاً، بل يرى مهابة يعجز البصر عن النفاذ إليها. فتلك القلاع/الصوامع المنيعة تقع في الميدان ولا تنتمي إليه، وتدفع كل من يتيه في الميدان الفسيح إلى أن يقتدي بها، فيشعر أنه في الميدان ولا ينتمي إليه. فلا شيء يخفف أو يُغير من الفراغ الرتيب لهذا الميدان، ولا مقاعد صالحة، ولا أشجار يستظل بظلها من لهيب الشمس الحارقة، لكن هناك بالطبع مقاعد تتمتع بتنسيق هندسي، على الناحية البعيدة من هذا الفضاء الشاسع، فوق منصة مُسطحة ترتفع عدة أقدام عن مستوى أرض الميدان المنبسطة ـ منصبة أشبه بخشبة مسرح تجعل من الجلوس عليها عرضاً مسرحياً، لا يراه الجالسون، بل يراه الآخرون الذين لهم مصالح أخرى في هذا المكان. ونظراً إلى ما يتسم به جدول مواعيد قطارات المترو هناك من انتظام ممل، لا ينفك المرء يرى طوابير ومواكب من المارة كأنهم نمل يخرج من باطن الأرض فجأة، وينتشر على الرصيف الحجري الذي يفصل مخرج محطة المترو عن أحد المسوخ البارزة التي تحيط بالميدان و«تحاصره»، ثم ما يلبس أن يتوارى عن الأنظار، فيخلو الميدان منهم مرة أخرى، ليزدحم بغيرهم مع وصول القطار التالي.

تأتي الفئة الثانية من الفضاءات العامة «غير الاجتماعية» لتخدم المستهلكين، أو بالأحرى لتحول سكان المدينة إلى مستهلكين. تقول ليزا أوسيتالو: «يجتمع المستهلكون في فضاءات استهلاكية مادية ملموسة، مثل قاعات الحفلات الموسيقية، وقاعات المعارض، والمنتجعات السياحية، ومواقع الأنشطة الرياضية، والمجمعات التجارية، والمطاعم، وذلك من دون أن يكون لهم أدنى تفاعل اجتماعي فعلي»[٦]. فمثل هذه الفضاءات تُشجع على الفعل لا على التفاعل، فأما مشاركة الفاعل للفضاءات المادية مع غيره

(٦) Liisa Uusitalo, "Consumption in Postmodernity," in: Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice* (New York: Routledge, 1998), p. 221.

من الفاعلين الذين ينخرطون في أعمال مشابهة فتزيد من أهمية الحدث، وتُعززه بالكثرة العددية، وتنتج معناه، وتُقره من دون جدال، ومن دون الحاجة إلى حجة ولا برهان. وأما التفاعل بين الفاعلين فيبعدهم عن الأحداث التي يشارك كل منهم فيها منفرداً، ويكون عبئاً على كل منهم وليس مزية، وربما لا يضيف هذا التفاعل شيئاً إلى مُتع التسوق، بل ربما يشتت العقل والجسد عن المهمة الأصلية.

المهمة الأصلية هنا هي الاستهلاك الذي يمثل هواية ومتعة ذاتيتين لا يمكن تعويضهما بأي حال من الأحوال، سيل من الأحاسيس يُحسها ويعيشها الشخص بنفسه. ويرى عالم الاجتماع الأمريكي جورج ريتزر أن الحشود التي تكتظ بها مداخل «معابد الاستهلاك» هي حشود احتفالية وليست تعبدية؛ تكتلات وليست جماعات؛ حشود وليست كليات. فربما تعاني أماكن الاستهلاك الجَمْعي الازدحام، ولكنها تخلو من أي فعل «جَمْعي». وهنا تجدر بنا الإشارة إلى إحدى المقولات الخالدة للفيلسوف الماركسي لويس ألتوسير، ومفادها أن من يدخل مثل هذه الأماكن «يُستجوب» بصفته الشخصية الفردية، ويُطلب منه أن يُعلّق علاقاته وروابطه أو يُمزقها، وأن يُسقط ولاءاته أو يُنحيها جانباً.

لقاءات المصادفة، التي لا تخلو الأماكن المزدحمة منها، تقف في طريق الغاية من زيارة أماكن الاستهلاك. ولا بد لهذه اللقاءات من أن تكون قصيرة وسطحية، فلا تدوم ولا تتعمّق أكثر مما تريد أطراف اللقاء. وتتمتع أماكن الاستهلاك بحماية شديدة ضد كل من تسوّل له نفسه أن ينتهك هذه القاعدة، حماية من كل الدخلاء، والمتطفلين، وهادمي اللذات، وغيرهم من الفضوليين الذين يفسدون على المستهلك أو المتسوق عزلته الجليلة. وهكذا يأتي معبد الاستهلاك، الذي يخضع لإشراف دقيق، ورقابة وحراسة شديدتين، ليمثل جزيرة من النظام لا يطأ أرضها متسول ولا متسكع ولا مُطارِد ولا مُتسلل، أو هكذا يفترض المرء ويتوقّع على الأقل. فالناس لا تحتشد في هذه المعابد كي تتحدث وتتعارف، بل لتصطحب معها كل ما قد ترغب في الاستمتاع برفقته (أو لديها الاستعداد لتحمل رفقته) تماماً كالقواقع تصطحب بيوتها معها.

ثانياً: المكان الطارد، المكان الملتهم، اللامكان، المكان الخالي

كل ما يحدث داخل معبد الاستهلاك لا يؤثر، أو يكاد ينعدم تأثيره، في إيقاع الحياة اليومية ومجراها الذي يتدفق «خارج بوابات» المعبد، فالوجود في المُجمعات التجارية أشبه بالوجود في «عالم آخر»[٧]. ولكن أماكن الاستهلاك تختلف عن الكرنفالات الباختينية [نسبة إلى ميخائيل باختين الكاتب والناقد الروسي] التي تنطوي هي الأخرى على إحساس الفرد «بالانتقال إلى عالم آخر»؛ فرحلة التسوق هي في الأساس إبحار في الفضاء قبل أن تكون سفراً في الزمن.

كان الكرنفال هو المدينة نفسها في هيئة أخرى، كان استراحة تتخذ فيه المدينة هيئة أخرى قبل أن ترتد إلى رتابتها اليومية المعهودة. فكان الكرنفال يستغرق فترة زمنية محددة تماماً، فترة تتكرر بصفة دورية، يكشف خلالها عن «الجانب الآخر» من الحياة اليومية، ما دام موجوداً، وإن كان بطبيعته محجوباً. فحالت ذاكرة الكشف من دون الطمس التام لهذا الوعي بهذا «الجانب الآخر».

أما الرحلة إلى معبد الاستهلاك فأمر مختلف تمام الاختلاف؛ ذلك لأن الشروع في مثل هذه الرحلة كالانتقال إلى عالم آخر، وليس شهادة المعجزة التي يتحول العالم المألوف خلالها إلى عالم جديد. وقد يقع معبد الاستهلاك في المدينة، ولكنه لا ينتمي إليها، وذلك ما لم يُبن هذا المعبد، خارج حدود المدينة بعيداً من الطرق السريعة (بعكس «محل البقالة الذي كان يقع على ناصية الشارع» في سالف الزمان). فهذا المعبد لا ينتمي إلى المدينة، إنه ليس العالم المألوف الذي يتخذ هيئة جديدة لفترة مؤقتة، بل إنه عالم آخر «مختلف تمام الاختلاف». ولا يعزى وجود هذا «العالم الآخر» إلى قلب القواعد التي تحكم الحياة اليومية أو رفضها أو تعليقها، كما هي الحال في الكرنفالات، بل إلى ظهور نمط الوجود الذي تمنع الحياة اليومية ظهوره أو تسعى لتحقيقه من دون جدوى ـ وقليل من الناس يأملون في تجريب هذا النوع في أماكن ينزلون بها يومياً.

---

(٧) Turo-Kimmo Lehtonen and Pasi Maenpaa, "Shopping in the East CentralMall," in: Pasi Falk and Colin Campbell, eds., *The Shopping Experience* (London: Sage, 1997), p. 161.

إن «المعبد» صورة مجازية ملائمة؛ فأماكن التسوق/الاستهلاك هي حقاً معابد تُشد إليها الرحال ـ معابد لا تستهدف مطلقاً استضافة ألوان القداس الأسود التي كان رواد الكرنفالات يقيمونها في أبرشياتهم. فالكرنفال يكشف أن الواقع ليس مُراً كما يبدو، وأن المدينة قد تتغير وترتدي ثوباً جديداً. وأما معبد الاستهلاك فلا يكشف شيئاً عن طبيعة الواقع اليومي، بل يؤكد أنه فوق النقد والشك. وهكذا فإنّ معبد الاستهلاك، مثل «سفينة» ميشال فوكو، فضاء عائم، مكان بلا مكان، مكان يستمد وجوده من نفسه، مكان منغلق على نفسه، وفي الوقت نفسه ينفتح على لامحدودية البحر[٨]، وهو يستطيع أن يتماهى مع اللامحدودية لأنه يستطيع أن يبحر بعيداً من ميناء الوطن، على مسافة آمنة.

هذا «المكان بلا مكان» المنغلق على نفسه فضاء نظيف مُطهَّر، في مقابل جميع الأماكن التي يمكث المرء فيها أو يمر بها في حياته اليومية. بيد أن ذلك لا يعني أنه طُهِّر من التنوع والاختلاف اللذين يهددان دوماً غيره من الأماكن بالتلوث والفوضى، ويلقيان بالنظافة والصفاء بعيداً عمن يرتادون تلك الأماكن. بل، على النقيض من ذلك، يُعزى جانب كبير من قوة الجذب المغناطيسي التي تتمتع بها أماكن التسوق/الاستهلاك إلى التنوع الحيوي المتجدد لمختلف اللذات الحسية التي يشعر بها المرء في مثل هذه الأماكن. بيد أن أنماط التنوع والاختلاف داخل هذه الأماكن، في مقابل أشكال التنوع والاختلاف الواقعة خارجها، تخضع للترويض والتطهير حتى تخلو من المكونات الضارة، ومن ثَم تصير آمنة، ويستمتع بها المرء من دون خوف ما دامت المخاطرة في المغامرة قد انعدمت، بل لذة صافية نقية لا تشوبها شائبة. فأماكن التسوق/الاستهلاك توفر ما لا يوفره «الواقع الحقيقي» خارجها، إنها توفر التوازن شبه التام بين الحرية والأمن.

قد يجد المتسوق/المستهلك داخل المعبد ما لا يجده خارجه؛ يجد الشعور المريح بالانتماء، والانطباع المطمئن بأنه جزء من المجتمع، فغياب الاختلاف، أي الشعور «بأننا جميعاً سواء»، والافتراض «بأننا لسنا بحاجة إلى التحاور ما دامت عقولنا متماثلة»، هو أعمق معاني «الجماعة المشتركة»،

---

(٨) Michel Foucault, "Of Other Spaces," *Diacritics,* vol. 16, no. 1 (Spring 1986), p. 26.

وهو السبب الرئيس لجاذبيتها التي تزداد كلما تعدّدت أنماط بيئة الحياة، وتنوعت أصواتها. ولنا أن نقول إن «الجماعة المشتركة» أقرب طريق إلى العيش المشترك، وإلى المعية المشتركة التي يندر وجودها في «الواقع»؛ معية التماثل التام، معية «نحن الذين لا نختلف عن بعضنا البعض»، ولهذا فهي معية تخلو من المشكلات والمعضلات، معية مفترضة لا تقتضي بذل جهد أو أخذ حذر، معية ليست مهمة واجبة، بل هبة مفترضة من دون أدنى جهد. يقول ريتشارد سينيت:

تشكّلت صور التضامن الجماعي بما يكفل للإنسان أن يجتنب التعامل مع غيره من البشر. وهكذا منحت أسطورة التضامن الجماعي البشر الحاليين، بإرادتهم أو كذبهم إن شئت، الفرصة لأن يكونوا جبناء هلعين يتوارون من بعضهم بعضاً. فصورة الجماعة المشتركة تتطهر من كل ما يبعث على الشعور بالاختلاف، ناهيك بالصراع وعدم التوافق المعاشين اليوم. ومن ثَمّ، فإن أسطورة التضامن الجَمْعي شعيرة من شعائر التطهير[٩].

بيد أن الشعور بالهوية المشتركة يزيف التجربة. وإن كان الحال كذلك، فمن يصمم معابد الاستهلاك أو من يشرف عليها أو يديرها هم في واقع الأمر مزورون محترفون أو محتالون مهرة، لا يهمهم سوى ترك الانطباعات. فلا داعي لطرح أسئلة إضافية، وإن طُرحت فلن تفضي إلى إجابات شافية.

يغدو المجاز حقيقة، داخل المعبد، وتصبح الحشود التي تحوي ممرات المجمعات التجارية ومراكز التسوق أقرب إلى «المجتمع» المثالي المتخيل الذي لا يعرف الفوارق والاختلافات (فليس به اختلافات ذات قيمة، ولا اختلافات تستدعي الصراع، ولا تتطلب التصدي للأغيار ولا التفاوض ولا توضيح الأمور ولا الاتفاق على أسلوب للعيش المشترك). ولهذا السبب، لا يقتضي ذلك المجتمع إقامة تفاوض أو معاملات أو جهد للوصول إلى مشاركة وجدانية أو استنتاجات أو تسويات، فكل من يقبع بين جدران المعبد يمكن أن يفترض في اطمئنان أن جميع من يصادفهم أو يمر بهم أتوا للغرض نفسه، وسحرتهم الإغواءات والإغراءات نفسها (وبذلك يقرون بأنها إغواءات

---

(٩) Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (London: Faber and Faber, 1996), pp. 34-36.

وإغراءات)، وتحركهم الدوافع نفسها، ويهتدون بالدوافع نفسها. «فالوجود داخل المعبد» يقيم مجتمعاً أصيلاً من المؤمنين المتحدين على الغايات والوسائل والقيم والآداب التي يقدرونها حق تقدير. وهكذا تغدو الرحلة إلى الفضاءات الاستهلاكية رحلة إلى المجتمع المفقود، وهذا المجتمع، مثل تجربة التسوق نفسها، قائمة الآن على الدوام في «مكان آخر». وتستغرق هذه الرحلة دقائق أو ساعات معدودة، ربما يلتقي المرء خلالها بمن هم على شاكلته وملته، وهم أغيار يستطيع المرء ألا يعبأ بغيريتهم، هنا والآن على الأقل. واقع الأمر أن ذلك المكان يتمتع بصفاء يشبه صفاء أماكن العبادة، وصفاء المجتمع المتخيل (أو المفترض).

يرى كلود ليفي شتراوس، أعظم علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرين، في مذكراته **مداريات حزينة**، أن هناك استراتيجيتين لا ثالث لهما في التاريخ البشري عند التعامل مع غيرية الأغيار: فأما **الأولى** فهي «استراتيجية الإقصاء» (Anthropoemic) بينما تسمى **الثانية** «استراتيجية الدمج» (Anthropophagic).

تكمن الاستراتيجية الأولى في «تقيؤ» الأغيار، ولفظهم بصفتهم غرباء وأجانب لا ينتمون إلى المكان بأي حال من الأحوال؛ فيحظر عليهم الاتصال الجسدي والحوار والتفاعل الاجتماعي وأشكال الاتصال كافة، مثل التجارة والزواج والمطاعمة. وتتخذ تلك الاستراتيجية بعض الأشكال المتطرفة، مثل الاحتجاز والترحيل والقتل، وأما أشكالها الحديثة «المُعدلة» فتتمثل في العزل المكاني، والغيتو الحضري، والسماح لأفراد بعينهم بدخول فضاءات معينة دون سواهم.

وأما الاستراتيجية الثانية فتقوم على «احتواء» المواد الغريبة؛ وذلك «باستيعاب» الأجسام والأرواح الغريبة «وهضمها» حتى تصير، من خلال عملية الأيض، مماثلة للجسم الهاضم أو حتى تزول الفوارق والاختلافات بين الهاضم والمهضوم. وتتخذ تلك الاستراتيجية أشكالاً عديدة متشابهة، تبدأ بأكل لحوم البشر، وتنتهي بالدمج والاستيعاب القسري. ويتجلّى ذلك في الحروب الثقافية العنيفة، وحروب الاستنزاف ضد كل العادات والتقاويم والمعتقدات واللهجات المحلية، وغيرها من «الأحكام المسبقة»

«والخرافات». ومن ثَم، ترمي الاستراتيجية الأولى إلى إقصاء الأغيار أو إبادتهم، بينما تُعنى الاستراتيجية الثانية بتعطيل غيرية الأغيار أو محوها.

هاتان الاستراتيجيتان اللتان قدمهما كلود ليفي شتراوس تقتربان اقتراباً عجيباً، لا غرابة فيه على الإطلاق، من ثنائية «الفضاءات العامة غير الاجتماعية» في عصرنا الحالي. فميدان «لا ديفّونس» في باريس نسخة معمارية لاستراتيجية «اللفظ»، بينما تُجسد الفضاءات الاستهلاكية استراتيجية «الالتهام». والميدان يقع جنباً إلى جنب مع «فضاءات محظورة» متنوعة تأتي في صدارة الابتكارات الحضرية المعاصرة، على حد تعبير ستيفن فلستي[(١٠)]. وتواجه الاستراتيجيتان كلتاهما التحدي نفسه، ولكنْ كُلٌّ منهما على طريقتها. فالتعامل مع إمكانية الالتقاء بالغرباء معضلة تستدعي اتخاذ تدابير «نافذة السلطة» إذا غاب السلوك الاجتماعي المتحضر أو لم يتطوّر على نحو كافٍ، أو لم يترسّخ كما ينبغي. وأما الفضاءات الحضرية العامة غير الاجتماعية فهي نتاج لغياب مهارات السلوك الاجتماعي المتحضر؛ غياب لا تُخطئه عين، فهي تتعامل مع العواقب التدميرية المحتملة لذلك الغياب، ليس عبر التشجيع على تعلّم تلك المهارات المفقودة ولا اكتسابها، بل بالاستهانة باكتساب تلك المهارات، فلا ضرورة له على أرض الواقع، عند ممارسة فن العيش الحضري.

ثمّة تصور ثالث مألوف إلى حد كبير يجدر بنا الإشارة إليه هنا، إنه فكرة يُطلق عليها جورج بينكو «اللامكان»، أحياناً، كما يسميها مارك أوجي، و(«مكان بلا معالم»، أحياناً أخرى، كما يسميها غارو)[(١١)]. ويلتقي

---

(١٠) انظر:

Steven Flusty, "Building Paranoia," in: Nan Elin, ed., *Architecture of Fear* (New York: Princeton Architectural Press, 1997), pp. 48-49.

انظر أيضاً:

Zygmunt Bauman, *Globalization: The Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), pp. 20-21.

(١١) انظر:

Augé Marc, *Non-lieux, introduction à l'anthropologie de la surmodernité* (Paris: Ed. Le Seuil, 1992).

انظر أيضاً:

Georges Benko, "Introduction: Modernity, Postmodernity and Social Sciences," in: Georges Benko and Ulf Strohmayer, eds., *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 23-24.

اللامكان في بعض الأوجه مع الأماكن التي تبدو عامة ولكنها ليست اجتماعية على الإطلاق، فهي لا تُشجع على المكوث، وتجعل من استعمارها أو تمدينها أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً. ولكن اللامكان يختلف عن لا ديفّونس، ذلك المكان الذي يمُر به المرء مُسرعاً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً من دون أن يمكث فيه، وهو يختلف كذلك عن الأماكن «المحظورة» التي تكمن وظيفتها الأولى في منع دخولها، فلا تسمح إلا بالدوران حولها لا باجتيازها. فاللامكان يقبل حتمية نزول الغرباء به فترات طويلة ممتدة، وهكذا يجعل حضور الغرباء «جسدياً لا غير»، بحيث لا يختلف كثيراً من الوجهة الاجتماعية عن الغياب، أو يكون الحضور والغياب سواء، وبذلك يأتي اللامكان ليلغي ذاتية المارة، أو يرتقي بها أو يجعلها هي والعدم سواء. وقد يتنوع نزلاء اللامكان المؤقتون، ويكون لكل منهم عاداته وطموحاته، وتكمن البراعة في عدم الاكتراث بتلك العادات والطموحات خلال الإقامة في اللامكان. فينبغي على هؤلاء النزلاء، مهما كانوا مختلفين، أن يتبعوا الآداب السلوكية نفسها، وينبغي أن تكون إرشادات النمط السلوكي الموحد واضحة لهم جميعاً، وذلك بصرف النظر عن اللغات التي يفضلون الحديث بها أو اعتادوا أن يستخدموها في أنشطتهم اليومية. فالتصرفات كافة التي يقوم بها النزلاء أو لا بد من أن يقوموا بها في اللامكان ينبغي أن تجعلهم جميعاً يشعرون كما لو كانوا في بيوتهم، في حين ينبغي على أي منهم ألا يتصرف كما لو كان فعلاً في بيته. فاللامكان «فضاء يخلو من السمات الرمزية التي تكشف عن الهوية أو العلاقات أو التاريخ؛ ومن أمثلة اللامكان المطارات الجوية، والطرق السريعة، والغرف الفندقية، ووسائل النقل العام، وغيرها... فلم يشغل اللامكان من قبل مثل هذا الحيز الشاسع على مدار التاريخ».

لا يتطلب اللامكان إتقان الفن الراقي الصعب للسلوك المتحضر، فهو يختزل السلوك العام في بعض قواعد السلوك البسيط التي يسهل استيعابها. وذلك التبسيط لا يجعل اللامكان مدرسة لتعلم السلوك الاجتماعي المتحضر. وما دام اللامكان يشغل في عصرنا الحالي مثل هذا الحيز الشاسع»، وما دام يستعمر قطاعات من الفضاء العام تزداد مساحتها يوماً بعد آخر ويعيد تشكيلها بعدما يطبعها بطابعه وسماته، فإن فرص تعلّم فن السلوك الاجتماعي المتحضر تتضاءل على الدوام.

يمكن نبذ الاختلافات أو التهامها أو إبعادها، وتوجد فضاءات تتخصص في تحقيق هذه الأغراض، وقد تتخفى تلك الاختلافات أو بالأحرى تُحجب عن الأنظار. وهذا هو النجاح الذي تحققه «الفضاءات الخالية» (Empty Places)، وهو المصطلح الذي سكه يرجِي كوشي تكيفيتش ومونيكا كوستيرا، وهما يعرّفان الفضاءات الخالية بأنها:

أماكن لا تدل على أي معنى من المعاني، أماكن معزولة بأسوار وحواجز، فهي ليست أماكن محظورة، بل فضاءات خالية لا يمكن دخولها لأنها غير مرئية. فإذا كان إنتاج المعنى فعلاً من أفعال التمثّل والفهم والتعامل مع المفاجأة واكتشاف المعاني والدلالات، فإن الفضاءات الخالية تفتقر إلى إنتاج المعنى[١٢].

تخلو الفضاءات الخالية من المعاني والدلالات؛ لا لأنها فضاءات خالية، بل لأنها لا تدل على أية معان ولا دلالات، ولا يُعتقد أنها ستدل في المستقبل لأن العين تراها خالية (أو لا تراها، لكن أكثر دقة). ففي مثل هذه الأماكن التي ترفض المعاني والدلالات، لا تظهر أبداً قضية التحاور بشأن الاختلافات؛ ولا يوجد أحد بالأساس حتى يمكن التحاور معه. فالفضاءات الخالية تنتهج نهجاً جذرياً في التعامل مع الاختلافات؛ فهي تفوق الأماكن الأخرى كافة التي أُعدت لتقاوم تأثير الغرباء.

الفضاءات الخالية أماكن غير مُستعمرة، أماكن لا يرغب أو لا يشعر المصممون ولا المديرون بضرورة تخصيصها للاستعمار. ولنا أن نزعم أنها أماكن «فائضة» بقيت بعدما انتهت مهمة إنتاج البُنى الاجتماعية. وتلك الأماكن تدين بوجودها الشبحي إلى غياب التداخل بين روعة البنية وفوضوية العالم - أي عالم، العالم الذي جرى تصميمه لغاية بعينها، والعالم الذي يشتهر برفضه للتصنيفات الواضحة. بيد أن عائلة الفضاءات الخالية لا تنحصر في نفايات التخطيط المعماري ولا في الأطراف المهملة للنماذج العمرانية، فكثير من الفضاءات الخالية ليست نفايات حتمية فحسب، بل ومكونات أساسية لعملية أخرى؛ ألا وهي رسم خريطة الفضاء الذي يستخدمه أناس مختلفون.

---

(١٢) Jerzy Kociatkiewicz and Monika Kostera, "The Anthropology of EmptySpace," *Qualitative Sociology*, vol. 22, no. 1 (1999), pp. 43 and 48.

وقد كنتُ في رحلة لإلقاء محاضرة في إحدى المدن التي تقع جنوب القارة الأوروبية، مدينة تكتظ بالسكان وتتسم بأطرافها المترامية، وبنشاط أهلها. فالتقيت في المطار بمُحاضِرة شابة، ابنة لأبوين من المدينة نفسها، وهما ثريان ذوا درجة علمية عالية وذوا خبرة، فعرضت عليّ أن تُقلني بسيارتها إلى الفندق، وأسفت أن الرحلة لن تكون سهلة وقد تستغرق وقتاً طويلاً، فلا مفر من الطرق المزدحمة التي تؤدي إلى وسط المدنية وتعاني الازدحام المروري الدائم، وبالفعل استغرقت الرحلة ساعتين تقريباً. ويوم رحيلي عن المدينة عرضت علي مرشدتي أن تعود بي إلى المطار، ولكني شكرت لها معروفها وعطفها، وفضلت أن استقل سيارة أجرة نظراً إلى معرفتي بمدى الإرهاق الذي تسببه قيادة السيارة في تلك المدينة. ولكن في هذه المرة، أوصلني سائق سيارة الأجرة إلى المطار في أقل من عشر دقائق، إذ سار بي في طرق متعرجة تمر بأحياء عشوائية مُهملة بائسة تعيش ظروفاً مُزرية وتعج بأناس غير متحضرين يبدو أنهم عاطلون عن العمل، وبأطفال متسخين يرتدون أسمالاً بالية. ولم يكن تأكيد المرشدة عدم وجود مَخرَج لتفادي زحام وسط المدينة ادعاءً من طرفها، بل كان وفاءً والتزاماً بالخريطة الإدراكية التي انطبعت في مخيلتها عن المدينة التي ولدت بها وعاشت فيها هذا العمر الطويل. فتلك الخريطة لم تُدوِّن الشوارع البشعة في «الأحياء الفظة» التي مرت بها سيارة الأجرة التي أقلّتني. ففي خريطتها الإدراكية، لم تكن تلك الأحياء وشوارعها سوى فضاءات خالية بكل بساطة.

تلك المدينة، كحال المدن الأخرى، كان يقطنُها سكان كثيرون، وكان لكل منهم خريطته الإدراكية الخاصة عن مدينته، وكان لكل خريطة فضاءاتها الخالية التي تختلف مواقعها من خريطة إلى أخرى. وتلك الخرائط التي يسير على خُطاها مختلف السكان لا تتداخل، ولكن إذا أرادت أية خريطة أن تتسم بالمنطق والمعقولية، فلا بد من أن تُسقط بعض مناطق المدينة باعتبارها تفتقر إلى المنطق والمعقولية والنجاح. فحذف مثل هذه الأماكن من الخريطة يسمح لبقية الأماكن في المدينة من أن تتصدر المشهد وتزخر بالمعاني والدلالات.

ينعكس تأثير فراغ المكان في عين الناظر وأرجلِ المتجول وعجلات سيارته. فالفراغ أماكن لا يدخلها المرء، ولو دخلها يشعر بالغربة والتيه، ويحس بالخطر والصدمة والذهول، ويشعر بخوف من منظر البشر.

ثالثاً: لا تتحدث إلى الغرباء

دعوني أكرر أن السلوك الاجتماعي المتحضر يكمن في القدرة على التفاعل مع الغرباء من دون أن ننكر عليهم غرابتهم، ومن دون أن نضغط عليهم ليتنازلوا عنها أو ليتخلوا عن كل السمات التي جعلتهم غرباء أو عن بعض منها. فالتفاعل لا لزوم له ولا معنى، وهذه سمة أساسية من سمات الأماكن العامة غير الاجتماعية التي تنقسم إلى أربع فئات تناولناها بالتفصيل فيما سبق. فإذا لم يكن من سبيل لتحاشي القُرب المادي ـ الوجود مع الغرباء في فضاء ما ـ فربما يمكن تجريد هذا القرب من صفة الوجود المشترك التي ينطوي عليها، ومما يتسم به من دعوة مفتوحة للقاء والحوار والتفاعل الجاد. فإذا كان لا مفر من لقاء الغريب، فمن الممكن على الأقل أن نحاول أن نجتنب التعامل معه. فلندع الغريب يظهر، تماماً كأبناء العصر الفكتوري، من دون أن نسمع لحديثه، وإن اضطررنا إلى سماعه، فلنسمعه من دون أن ننصت إليه. فلا نقيم وزناً لما يقوله ولا نجعل لما يقوله أي تأثير فيما يمكن أن نفعله أو سنفعله وما نأمل أن نفعله.

ليست كل هذه الحيل بالطبع، سوى أنصاف حلول، أو أفضل الحلول البديلة، أو أهون الأضرار؛ فالمناطق العامة غير الاجتماعية تمكِّن الفرد من عدم التعامل مع الغريب، وتجنّب الصلات الاجتماعية المحفوفة بالمخاطر، والعلاقات الاجتماعية التي ترهق الذهن والنفس، والتعاملات واللقاءات التي تحطم الأعصاب، وكذلك التسويات التي تسبب الضيق وتثير الغضب. بيد أن تلك الأماكن لا تحول دون لقاء الغريب، بل تفترض، على النقيض تماماً، استحالة اجتناب لقائه، ولهذا السبب قام تصميمها واستخدامها على هذا الافتراض. فهي، إذا جاز التعبير، دواء لمرض أصاب المرء بالفعل، وليست علاجاً وقائياً يغني عن هذا الدواء. فالأدوية والعلاجات كافة، كما نعلم، ربما تقضي على الداء، وربما تعجز عن ذلك، فالطرق العلاجية المضمونة محدودة، إنْ وُجدت في الأساس، فيا حبذا لو استغنى المرء عن الدواء بتحصين جسمه ضد المرض. وعليه، يبدو التخلص من رفقة الغريب أكثر فاعلية وأماناً من الحيل المعقدة التي طالما تسعى لتحييد وجوده.

قد يبدو هذا حلاً ناجعاً، ولكنه بالطبع حل محفوف بالمخاطر،

فالتلاعب بالجهاز المناعي عملية خطرة، وربما يكون عاملاً رئيساً في الإصابة بالمرض، كما أن رفع مقاومة الجسم لأخطار معينة يقلل في واقع الأمر من مناعته ضد أخطار أخرى. وبالتالي، فقلما نجد تدخلاً علاجياً يخلو من آثار جانبية مخيفة؛ وبالفعل، هناك علاجات تؤدّي إلى إصابة الجسم بأمراض تنتج من التدخّل الطبي نفسه، أمراض لا تقل خطورة عن الأمراض التي استوجبت هذا التدخل، أو ربما كانت أكثر خطورة منه.

يقول ريتشارد سينيت:

تبلغ الدعوات لإقرار النظام وإنفاذ القانون مداها عندما تنفصل الجماعات انفصالاً تاماً عن بقية الناس في المدنية.

وقد تطورت المدن في أمريكا خلال العقدين الماضيين وفق هذا النموذج حتى أصبحت المناطق العرقية متماثلة إلى حد ما؛ فلم تكن مصادفة أن تنامى الخوف من الغريب حتى انفصلت تلك الجماعات العرقية وانعزلت عن بقية الناس[١٣].

لا تتأتى القدرة على العيش مع الاختلافات بسهولة، وكذلك الاستمتاع بمثل هذا العيش والاستفادة منه، ولا تتأتى بالتأكيد بفعل قوتها الدافعة. فهذه القدرة فن يحتاج، كحال الفنون كافة، إلى دراسة وممارسة. أما العجز عن التعامل مع التعددية المزعجة للبشر، والغموض الذي يكتنف جميع خيارات التصنيف/الحفظ فيتجدد باستمرار ويزداد من تلقاء نفسه؛ فكلّما نجح السعي إلى التماثل وكذلك الجهود الرامية إلى الحد من الاختلاف، تعسَّر على المرء أن يشعر أنه في بيته في وجود الغرباء، وكلما زادت خطورة الاختلاف، زادت حِدة القلق الذي يتغذى على هذا الاختلاف. فالفرار من الأثر المخيف لتنوع الأشكال الحضرية عبر الاحتماء بالتماثل الجماعي والتجانس والتشابه يحمل في طياته أسباب فشله بقدر ما يحمل أسباب نجاحه. وربما تكون هذه حقيقة سطحية لولا أن كراهية الاختلاف تبرهن نفسها؛ إذ تشتد الرغبة في التماثل، وكذلك الهلع من الأخطار التي يجسدها «الغريب الواقف على الأبواب». فالخطر الذي

(١٣) Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, p. 194.

يمثله الوجود مع الغريب نبوءة تقليدية تحقق نفسها، وما أيسر من أن يقرن المرء بين لقاء الغريب والمخاوف المنتشرة من عدم الأمان ويوحدهما، فما كان مجرد افتراض في البداية يغدو حقيقة تثبتها الأيام في كثير من الأحيان حتى صارت حقيقة بدهية في نهاية المطاف.

إننا أمام إشكالية تستحيل إلى دائرة مفرغة، ذلك لأننا صرنا نهجر فن الحوار حول المصالح المشتركة والمصير المشترك، أو قلما مارسناه، أو نسيناه إلى حد ما، أو لم نتقنه حق الإتقان قط. ففكرة المصلحة العامة (فضلاً عن المجتمع الصالح) تثير الريبة والخوف، وتتسم بالضبابية والتشويش الفكري. ومن ثَم فإن السعي لتحقيق الأمان في هوية مشتركة لا في اتفاق على المصالح المشتركة صار أفضل حلٍ منطقي، بل وأكثر تلك الحلول فاعلية ونفعاً. بيد أن هواجس الهوية وحمايتها من التلوث ضربت فكرة المصالح المشتركة، ولا سيما المصالح المشتركة المتفق عليها، وأفقدتها مصداقيتها، وأثبتت عدم واقعيتها، كما أنها حدَّت من إمكانية امتلاك القدرة والإرادة اللازمة لتحقيق هذه المصالح.

وتُلخص عالمة الاجتماع شارون زوكين هذه الأزمة قائلةً: «الكل يجهل كيفية التحدث إلى الآخرين». وترى «أن انهيار نموذج المصير المشترك عزز جاذبية مفهوم الثقافة»، بيد أن الثقافة «خلفية عرقية» في المقام الأول عند الأمريكيين. والعرق بدوره وسيلة شرعية لإيجاد مكان ملائم في المجتمع[١٤]، وإيجاد مكان ملائم بغية الانعزال المكاني بلا شك؛ أي الحق في فضاء آمن يحتاج إلى حماية ويستحقها بسبب عزلته. فالمكان تحيط به نقاط حراسة حدودية لا تسمح بدخول إلا من يتمتعون بالهوية نفسها، فالانعزال المكاني الذي يرمي إلى تماثل الجيرة تتلاءم معه العرقية على نحو أفضل من أية «هوية» متخيلة.

تزخر فكرة العرقية بمعان ودلالات، في مقابل الأشكال الأخرى للهويات المفترضة؛ إذ تسلِّم بوجود زواج من فوق سبع سماوات لا يمكن أن تنهيه أية قوة بشرية على الأرض. إنها عروة وسطى مقدَّرة يسبق وجودها المفاوضات والاتفاقات كافة المحتملة حول الحقوق والالتزامات. وهذا

(١٤) Zukin, *The Culture of Cities*, p. 263.

يعني أن التماثل الذي يُقال إنه يميز الكيانات الإثنية يخضع لقوانين أخرى، فليس التماثل من صنع البشر، وليس بالتأكيد نتاج الأجيال البشرية الحالية. فلا عجب إذاً أن تُمثل العرقية، في مقابل جميع أنماط الهوية المفترضة، الخيار الأول عندما يتعلق الأمر بالانسحاب من الفضاء المخيف الذي تتعدد فيه الأصوات، «يجهل الجميع كيفية الحديث إلى الآخرين»، ثم الانتقال إلى «مكان آمن،» حيث «لا يختلف أحد عن الآخر»، وتتضاءل الأمور التي يمكن الحديث عنها، وإن كان الكلام سهلاً والفعل صعباً. ولا عجب أيضاً أن الجماعات المشتركة المفترضة الأخرى في سعيها وراء مكانها المناسب تتوق، من دون منطق وجيه، إلى سرقة الإنجازات المتميزة التي حققها العرق، فينهمك في اختلاق جذور وتقاليد وتاريخ ومستقبل مشترك له، ولا سيما ثقافته الفريدة المستقلة التي تدعي تلك الجماعات بأنها قيمة في حدّ ذاتها لما لها من أصالة حقيقية أو مزعومة.

من الخطأ أن نقلل من أهمية الجماعية الجديدة التي تحتفي بفكرة المجتمع والجماعة، وأن نعتبرها مجرد مشكلة غرائز لم تُستأصل بالكامل، أو مجرد نزاعات ستتمكن بكل تأكيد أول عملية تحديث جديدة من سلب قوتها أو إبطال مفعولها عاجلاً أم آجلاً. ولكن من الخطأ أيضاً أن نعتبر الجماعية الجديدة مجرد إخفاق مؤقت للعقل، وكأنها حالة لاعقلانية مؤسفة لا يمكن اجتنابها، وتتعارض بوضوح مع ما يقتضيه «الخيار العام» الذي يحكمه العقل. هنا تسعى كل بيئة اجتماعية إلى نشر مذهبها العقلاني الخاص بها، وتستثمر معناه الخاص في استراتيجية الحياة العقلانية، وما أكثر المعطيات التي تدعم الافتراض بأن الهيئة الجديدة التي تجسدت فيها الكوميونيتارية إنما هي استجابة عقلانية لأزمة حقيقية يعانيها «الفضاء العام»، بل وأزمة في السياسة، ذلك النشاط الإنساني الذي يجد في الفضاء العام بيئته الطبيعية.

تُختزل السياسة هذه الأيام في التصريحات العامة، والحديث العام عن العلاقات الشخصية، والاستعراض العام للفضائل والرذائل ونقدها. وصارت مصداقية الناس الذين يتصدرون المشهد العام تحل محل الاهتمام بماهية السياسة وواجبها المفروض، وكاد مفهوم المجتمع العادل الصالح يغيب عن الخطاب السياسي، فلا غرابة إذاً، كما لاحظ سينيت منذ أكثر من عشرين

عاماً مضت[15]، أن الناس أضحوا متفرجين سلبيين على مشاهير سياسيين يعربون، على سبيل الاستهلاك العام، عن أهدافهم ومشاعرهم وليس عن أفعالهم. ولا يتوقع مع ذلك، هؤلاء المتفرجون من الساسة، ولا من غيرهم ممن يتصدرون المشهد العام، إلا فُرجة ممتعة. ويتحوّل المشهد السياسي، كغيره من العروض التي تُقدم للجماهير، إلى جدل متواصل حول أولية الهوية على المصالح؛ أو إلى درس دائم للجميع مفاده أن الهوية هي المحك وليست المصالح، فلا يهم ماذا تفعل، بل من تكون. فينصب الاهتمام على كشف الذات الحقيقية التي أصبحت إلى حد بعيد جوهر العلاقات في المجال العام وجوهر الحياة العامة كذلك. وتصبح هوية الذات القشة التي يتعلق بها الغريق ما أن تعرضت سفينة المصالح للغرق. عندئذٍ، كما يرى سينيت، يصبح الحفاظ على بقاء الجماعة غاية في حدّ ذاته، ويغدو شغلها الشاغل التخلص ممن لا ينتمون إليها حق الانتماء، وحينئذٍ لن تحتاج الجماعة إلى تسويغ لرفض الحوار مع الدخلاء والغرباء أو للاستمرار في التخلص منهم.

يمثل هذا السعي إلى إقصاء الآخر والمختلف والغريب والأجنبي، والإصرار على اجتناب الحاجة إلى التواصل والحوار والالتزام المتبادل، الاستجابة الممكنة، بل والمتوقعة، للشك الوجودي الذي يضرب بجذوره في الهشاشة والسيولة التي تصيب العلاقات الاجتماعية في وقتنا هذا. إنه يتناغم بلا ريب مع انشغالنا المفرط بالتلوث وضرورة التطهير، وكذلك مع نزعتنا إلى تعليل الخطر الذي يُهدد سلامة الفرد بغزو «الأجسام الغريبة»، وإلى قرن الأمان والنقاء وتوحيدهما. فالإطار الإدراكي يوحد بين المراقبة المتيقظة للمواد التي تدخل الجسم عبر الفم وفتحتي الأنف ومراقبة الأجسام الغريبة التي تتسرب خلسة إلى أعضاء الجسم، فكلتاهما تبعث على رغبة مشابهة في طرد(هم) من أجسامنا. وتلتقي تلك الرغبات وتندمج وتتركز في سياسة الفصل العرقي، والحماية من تدفق «الأجانب»، يقول جورج بنكو[16]:

---

(١٥) Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, pp. 260ff.

(١٦) Benko, "Introduction: Modernity, Postmodernity and Social Sciences," p. 25.

ثمة «آخرون» ما زالوا أكثر «غيرية» من «غيرهم» إنهم الأجانب، فعندما نُقصي الناس لأنهم أجانب، ولأننا فقدنا القدرة على تصوّر «الآخر»، فإن ذلك يبرهن أننا مصابون بأمراض اجتماعية.

ربما يكون ذلك مرضاً اجتماعياً، ولكنه ليس مرضاً فكرياً يسعى من دون جدوى إلى فرض معنى على عالم يخلو من أي معنى ثابت نثق به، بل إنه مرض أصاب الفضاء العام، وانتقلت العدوى منه إلى السياسة، إنه مرض أصاب فن الحوار والنقاش، وآل إلى انزوائه وتراجعه، مرض فصل الناس عن المشاركة والالتزام المتبادل، وجعلهم يلجؤون إلى استراتيجيات الهروب والانعزال.

«لا تتحدث إلى الغرباء»، هذه المقولة كانت في الماضي مجرد تحذير يُوجهه الآباء القلقون إلى أبنائهم البائسين، أما الآن فصارت هذه المقولة مبدأً سلوكياً استراتيجياً يحكم الحالة السوية للبالغين أنفسهم، بل أصبح هذا المبدأ أساساً للتعامل مع واقع حياة يجعل من الغرباء أناساً ينبغي للمرء ألا يتحدّث إليهم. وهذا المبدأ تُرحب به كل الترحيب الحكومات التي تعجز عن اقتلاع جذور القلق الوجودي الذي يصيب مواطنيها. فوجود جبهة موحدة بين «المهاجرين»، أولئك البشر الذين يجسدون «الآخرية» على أكمل وجه، يبشر الحكومات بإمكانية وصل أفرادها التائهين الخائفين بشيء أشبه «بالجماعة القومية»، وذلك هو أحد الأدوار القليلة الذي تستطيع حكومات هذه الأيام القيام به.

كان الغرض من مدينة هريتدج بارك، التي صممها جورج هازلدون، أن تكون مكاناً يستطيع كل من يمر به أن يتحدث بحرية إلى غيره من المارة. وهم سيتحدثون بحرية ما دامت لا توجد أشياء جوهرية يتحدثون عنها، باستثناء تبادل العبارات المألوفة التي لا تفضي إلى خلاف ولا التزام. وما كان لهذا النقاء المنشود أن يتحقق في هريتدج بارك إلا بفك الارتباط وقطع الصلات.

رابعاً: الحداثة بوصفها تاريخَ زمنٍ

حينما كنتُ طفلاً (وقد حدث هذا في زمن آخر وفي مكان مختلف)، لم يكن غريباً أن نسمع من يسأل: «كم تبعُد المسافة من هنا إلى هناك؟» فنجيب: «تستغرق ساعة أو أقل إن أسرعت الخُطى». وفي زمن يسبق زمن طفولتي، ربما كانت الإجابة المعتادة إلى حد بعيد: «إذا انطلقت الآن، ستصل هناك بحلول الظهيرة»، أو «من الأفضل أن تتحرك الآن، إذا أردت أن تصل هناك قبل غروب الشمس». واليوم، قد نسمع بين الحين والآخر إجابات مشابهة، ولكنها تأتي عادة بعد استفسار مُحدد: «هل معك سيارة؟» أم «ستذهب سيراً على الأقدام؟».

كانت كلمتا «بعيد» «وطويل»، تماماً مثل «قريب» «وقريباً»، تشيران إلى المعنى نفسه تقريباً؛ أي ما مقدار الجهد الذي يبذله الإنسان ليقطع مسافة ما، وليكن مقدار ما يبذله في السير أو حرث الأرض أو جني المحصول. ولو أننا ألححنا على الناس ليوضحوا ما يقصدونه بكلمتي «مسافة» و«زمن»، لربما قالوا إن «المسافة» هي ما يمكن أن نقطعه في زمن محدد، بينما «الزمن» هو ما نحتاج إليه لاجتياز هذه المسافة. أما إذا لم نلح عليهم، لما لعبوا لعبة التعريف أبداً، ولِمَ ينبغي لهم ذلك؟ فالمرء يستوعب أغلب الأشياء التي تعج بها حياته اليومية حتى يُسأل عن تعريفها، وقلما يضطر إلى تعريفها ما لم يُسأل عن ذلك أصلاً، فالطريقة التي يفهم بها المرء تلك الأشياء التي نميل في أيامنا هذه إلى تسميتها بكلمتي «فضاء» و«زمن» كانت كافية، بل ومحكمة كما يجب ما دامت كائنات عضوية، مثل البشر أو الثيران أو الخيل، تبذل الجهد، وتحدّد سرعته. فربما تختلف ساق إنسان عن أخرى، ولكن إحلال ساق مكان أخرى قد لا يُحدث اختلافاً كبيراً يفوق قدرة العضلات البشرية.

في زمن الألعاب الأولمبية الإغريقية، لم يفكر أحد في ميدان السباق أو في الأرقام القياسية الأولمبية، ولا في تحطيمها. وقد دفع اختراع شيء يختلف عن قدرة عضلات الإنسان أو الحيوان إلى ابتكار مثل تلك الأفكار وإلى الاهتمام بالاختلافات بين قدرات الفرد البشري على الحركة، وكذلك إلى تصور تلك الأفكار وتحقيقها على أرض الواقع. وهكذا ينتهي عصر

ماقبل تاريخ الزمن الذي مثّلَ عهداً طويلاً من الممارسة المقيدة بجهد الكائنات العضوية، ويبدأ عصر تاريخ الزمن بالحداثة التي تتميّز في المقام الأول بأنها تاريخ الزمن، فالحداثة هي الزمن متى كان للزمن تاريخ.

إذا بحثنا في كتب التاريخ عن سبب انفصال المكان عن الزمن في أنشطة الإنسان الفكرية والعملية بعد أن كانا معاً على الدوام، سنجدُ عادة قصصاً مُلهمة عن اختراعات فرسان الفكر البواسل من الفلاسفة الشجعان والعلماء الجسورين. فنتعلم من علماء الفلك قياس المسافات وسرعة الأجرام السماوية، ومن نيوتن حساب العلاقات الدقيقة بين العجلة والمسافة التي يقطعها الجرم السماوي، إضافة إلى الجهود الدؤوبة في التعبير عن كل هذه الحقائق بالأرقام، أي وفق معايير وإجراءات تصورية تتسم بالتجريد والموضوعية. ناهيك بكانط الذي انبهر أيما انبهار بإنجازات هؤلاء العلماء حتى أنه اعتبر المكان والزمن مقولتين من مقولات المعرفة الإنسانية تمتازان بالانفصال المتعالي والاستقلال المتبادل. فمهما كانت وجاهة ادعاء الفلاسفة بأنهم يفكرون من منظور الأبدية الكونية، فإن جزءاً من اللانهائية والأبدية، أي الجزء المتناهي الذي يقع الآن في نطاق الممارسة الإنسانية، هو الذي يمثل الأساس الإبستمولوجي للتأمل الفلسفي والعلمي والأمور التجريبية التي يمكن صياغتها في حقائق خالدة. وهذا ما يميز حقاً المفكرين العظام عن المشوشين الهائمين في العوالم العجائبية والأساطير والشعر، وغيرهم من الهائمين في دنيا الخيال. وهذا يعني أن شيئاً ما قد طرأ على نطاق الممارسة البشرية وطاقتها الاستيعابية حتى بدا من المستحيل فجأة أن يجتنب الفلاسفة السلطة العليا التي يمثّلها الزمن والمكان.

يمكننا أن نستشف أن ذلك الشيء يتمثّل في صنع المَركبات التي تفوق إلى أبعد الحدود في قدرتها وسرعتها أرجل الإنسان والحصان. فالمَركبات، على النقيض من الإنسان والحصان، يمكن تجهيزها بإمكانيات تزيد من سرعتها على الدوام لتقطع مسافات طويلة في زمن قياسي. وعندما ظهرت وسائل المواصلات الآلية تلك لم يعُد الزمن اللازم للسفر يعتمد على المسافة و«الكائنات العضوية» التي تفتقر إلى السرعة والمرونة، بل على تقنية السفر. وأضحى الزمن يقوم على «وسائل آلية» يستطيع الإنسان أن يخترعها ويركبها ويمتلكها ويستخدمها ويتحكم فيها، فلم يعد الزمن مشكلة وسائل

عضوية تفتقر إلى المرونة أيما افتقار، ولا مشكلة قوى الرياح والماء التي تُعرف بتقلبها وتحولها الدائمين، وتستعصي على التحكم البشري. وهكذا أضحى الزمن عاملاً مستقلاً عن الأبعاد الثابتة للماء واليابسة؛ إذ يختلف الزمن عن المكان في إمكانية تغييره والتحكم فيه، فأصبح الزمن هو طرف التحول والتغيير الجذري؛ أي الشريك الفاعل في العلاقة الزوجية بين الزمن والمكان.

الوقت من ذهب، مقولة شهيرة لبنجامين فرانكلين استطاع أن يعلنها بكل ثقة لأنه عرَّف الإنسانَ من قبل بأنه «حيوان صانع للأدوات». وأوجز جون فيتزجيرالد كينيدي خبرة أكثر من قرنين، فنصح رفقاءه الأمريكان عام ١٩٦١ قائلاً: «علينا ألا نستخدم الزمن مضجعاً، بل أداة». وهكذا يصير الوقت ذهباً ما أن اعتُبر أداة (أو سلاحاً؟) يستخدم في المقام الأول في التغلّب على مقاومة المكان عبر اختصار المسافات ونزع «صفة البعد» التي تنطوي عليها عوائق الطموح البشري وحدوده، فإذا تزوّد المرء بسلاح الزمن، يصير أهلاً لغزو المكان، ويشرع بكل حسم في تسخيره.

ربما استطاع ملوكٌ ونبلاءُ أن يستخدموا وسائل نقل أكثر راحة مما كانت تستخدم حاشيتهم، إلا أن أحداً لم يستطع أن يسافر ويتنقل بوسائل تختلف سرعتها عما كان يستخدمه غيره. فالوسائل العضوية جعلت البشر سواء، بينما جعلتهم الوسائل الآلية مختلفين. فكانت هذه الاختلافات (بعكس الاختلافات التي تصدر عن اختلاف عضلات البشر) محصلة لأنشطة البشر، قبل أن تكون شروطاً تحكمُ فاعلية تلك الوسائل، وقبل أن تُستغل في إيجاد مزيد من اختلافات أكثر عمقاً ووضوحاً عما سبق. فجاء البخار ومحركات الاحتراق الداخلي، وانتهى بذلك التماثل الذي يرتكز على الوسائل العضوية. فالآن، يستطيع أناس أن يصلوا قبل غيرهم إلى ما يريدون من أماكن، ويستطيعون أيضاً أن يهربوا ببراعة من محاولات القبض عليهم أو الحد من سرعتهم أو اعتراض حركتهم. فكلما زادت سرعة الإنسان في التنقل والسفر يستطيع أن يوسع من رقعة الأراضي التي يستحوذ عليها، وما أن ينجح في ذلك حتى يتحكم فيها ويرسم حدودها ويشرف عليها، ويتحقق ذلك من خلال البعد عن المنافسين، ونبذ المتطفلين خارج أراضيه.

يمكننا أن نربط بداية العصر الحديث بأوجه الممارسات البشرية المتغيرة، ولكن تحرر الزمان من المكان، وخضوعه لقدرات الإنسان الابتكارية والفنية، وبالتالي وضع الزمان في تعارض مع المكان باعتبار الأول أداة لغزو المكان والاستحواذ على الأرض، كل ذلك يُعدّ لحظة أفضل من غيرها في تحديد بداية الحداثة. فقد ولدت الحداثة تحت سماء العجلة وغزو الأرض، وشكلت هذه النجوم كوكبة اتسعت لجميع المعلومات التي تخص طبيعتها ونشاطها ونهايتها المحتومة، فلا يستطيع فك شيفرتها عرّاف ماهر، بل عالم اجتماع متمرّس.

فمنذ ذلك الحين، كان لا بد من أن تخضع العلاقة بين الزمان والمكان للصيرورة والتحول والنشاط الدائمين، فلا تركن إلى الفتور ولا يحكمها المصير المحتوم. وكان المقصود «بغزو المكان» وجود آلات ومعدات أسرع من غيرها، وكانت حركتها المتسارعة ترمز إلى فضاء أوسع. ومن ثَم، كان تسريع الحركة الوسيلة الوحيدة لتوسيع رقعة المكان. وفي هذه المطاردة، كان التوسع المكاني اسماً لهذه اللعبة، وكان المكان رِهاناً؛ إذ كان المكان قيمة، والزمان أداة، واستلزم تعظيم تلك القيمة شحذ الأدوات وصقلها. فكان جانب كبير من العقلانية الأداتية، كما يرى ماكس فيبر، يمثل جوهر الحضارة الحديثة، وينصرف إلى إيجاد طرق لأداء المهام بسرعة أفضل مع الحد من وقت الفراغ الضائع «غير المثمر». وإذا سردنا هذه القصة نفسها من حيث التأثيرات لا من حيث وسائل الفعل، سنجد أن جوهر الحضارة الحديثة ركّز على ملء المكان بأشياء أكثر كثافة، وعلى توسيع رقعته التي يمكن شغلها في زمان محدد. وعلى أعتاب الغزو الحديث للمكان، يستشرف ديكارت المستقبل، فيقرن بين الوجود والمكانية ويوحدهما، ويمضي ليعرّف كل ما له وجود مادي بالشيء الممتد، (ويُعبّر روب شيلدز عن ذلك ببراعة قائلاً: يمكن للمرء أن يُعيد صياغة الكوجيتو الديكارتي الشهير من دون الإخلال بمعناه فيقول: أنا أشغل المكان، إذاً أنا موجود)[١٧]. أما عندما فقد ذلك الغزو قوته الدافعة وتوقف، تأمل ميشال دو سيرتو الماضي، وقال

(١٧) انظر:

Rob Shields, "Spatial Stress and Resistance: Social Meanings of Spatialization," in: Benko and Strohmayer, eds., *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, p. 194.

إن القوة كانت تكمن في الأرض والحدود. وفي الآونة الأخيرة، أوجز تيم كرسويل وجهة نظر سيرتو قائلاً: «تكمن أسلحة القوي في التصنيف ورسم الحدود والتقسيم؛ فالقوي يعتمد على اليقين الذي يمثّله رسم الخرائط»[(١٨)]، ونلاحظ أن جميع الأسلحة التي ذكرت ما هي إلا عمليات يخضع لها المكان. ولنا أن نقول إن الفرق بين القوي والضعيف هو الفرق بين أرض ذات أبعاد محددة تتمتع بحراسة شديدة وتخضع لسيطرة كاملة، وأرض يسهُل الاعتداء عليها واختراقها، ويسهُل كذلك إعادة رسم حدودها وخرائطها. وهذا ما حدث، وظل يحدث على مدار حقبة طويلة من التاريخ الحديث.

خامساً: من الحداثة الثقيلة إلى الحداثة الخفيفة

لعل أفضل وصف لتلك الحقبة التي أشرفت على الانتهاء هو عصر «الوسائل الآلية» أو الحداثة «الثقيلة»، أي الحداثة التي تحتفي بكل ما هو ضخم، حداثة ترى أن الأضخم هو الأفضل، والضخامة قوة، والتوسع نجاحاً. كان ذلك عصر الوسائل الآلية، عصر الآلات الثقيلة التي تزداد وزناً وضخامة يوماً بعد آخر، عصر أسوار المصانع التي تزداد ارتفاعاً يوماً عن آخر، وتحيط بأراضيها التي تتسع رقعتها على الدوام، وتستوعب باستمرار أعداداً غفيرة من العمال، عصر محركات السكك الحديدية الضخمة، والسفن العملاقة العابرة للمحيطات. كان غزو المكان، آنذاك، هو الهدف الأسمى، وكان يعني الاستحواذ على ما يمكن الاستحواذ عليه، والتشبث به، وتعيين حدوده من جميع الجهات بعلامات ملكية بارزة، ولافتات تقول «ممنوع الاقتراب». فكانت الأرض من بين أبرز الأمور التي شغلت العصر الحديث، وكان امتلاكها من بين أكثر الرغبات استحواذاً على العقل الحديث، وتصدرت حراسة الحدود قائمة العادات الحديثة الأكثر إدماناً وانتشاراً وعنفواناً.

كانت الحداثة الثقيلة عصراً لغزو الأرض، إذ ضربت الثروة والسلطة بجذور راسخة في الأرض أو استقرت في عمق طبقاتها في أحجام ضخمة

(١٨) Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven F. Rendall (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), and Tim Crosswell, "Imagining the Nomad: Mobility and the Postmodern Primitive," in: Benko and Strohmayer, eds., Ibid., pp. 362-363.

كبيرة ثابتة كطبقات خام الحديد وطبقات الفحم. وهكذا انتشرت الإمبراطوريات لتحوي كل شبر من الكرة الأرضية، وما كان لأحد أن يضع حدوداً لهذا التوسع سوى الإمبراطوريات العظمى أو المتكافئة. أما كل ما يقع بين المستعمرات النائية التابعة للممالك والإمبراطوريات المتنافسة فكان يُعد أرضاً يباباً لا يملكها أحد، ومن ثَم، يُعتبر أحد الفضاءات الخالية، أي تلك الأماكن الخالية التي تمثل دعوة لاختبار القدرة، ووصمة عار على جبين كل كسول. فقد استوعب علم الزمان روح العصر استيعاباً تاماً عندما أكد للعامة أن «الطبيعة لا تطيق أي فراغ»، بل وضاق صدرها أكثر بالحديث عن «فراغات» تقع في خريطة الكرة الأرضية، مثل جزر لم يُسمع عنها، ولم تُرسم حدود لها، ويابسة تنتظر من يكتشفها ويستعمرها، وأراض تتوسط القارات، ولم تطأها قدم إنسان، ولم يمتلكها أحد، و«قلوب ظلام» عديدة تصرخ طلباً للنور. فكان المستكشفون الشجعان أبطالَ نماذج سردية حديثة من «قصص البحارة» التي تناولها فالتر بنيامين، نماذج تدور حول أحلام الطفولة وحنين الشباب الذين يُودِّعُون بحماسة عند سفرهم، وتُغدق عليهم أكاليل الزهور وأوسمة الشرف عن عودتهم من بعثة استكشافية تلو الأخرى تهيم في الأدغال والأجمة وقمم الجبال، بحثاً عن سلسلة جبال أو بحيرة أو هضبة لم تظهر على خريطة العالم من قبل. فكان الفردوس الحديث «غير تقليدي»، مثل «شانغريلا» (Shangri-La)، ذلك الفردوس الذي صوره جيمز هيلتون [في رواية **الأفق المفقود**]. كان هذا الفردوس يقع في مكان لم يُكتشف بعد، مكان حصين لم تره عين من قبل، مكان لا تضاهيه كتل الجبال الوعرة ولا الصحاري المهلِكة، مكان يقع في نهاية طريق لم يعرفه أحد من قبل. فكانت المغامرة والسعادة والثروة والقوة مفاهيم جغرافية أو «ممتلكات عقارية» ثابتة لا يمكن زحزحتها ولا نقلها، مما استدعى بناء أسوار منيعة، وحواجز ونقاط تفتيش تتمتع بحراسة شديدة، وحراسٍ لا تعرف أعينهم طريقاً للنوم، وسرية تكتنف المكان (كان من أهم أسرار الحرب العالمية الثانية أن القاعدة الجوية الأمريكية التي شُنت منها غارة جوية دمرت طوكيو عام ١٩٤٢، كانت تسمى شانغريلا).

الثروة والسلطة اللتان تعتمدان على ضخامة الوسائل الآلية وجودتها تنزعان إلى الجمود والثقل وصعوبة الحركة، فكلتاهما تتخذ هيئة مادية وتُثبَّت

في حديد وخرسانة وتقاس بحجمها وثقلها، وتنمو كلما توسع المكان الذي تشغله، وتبقى أينما تمتع ذلك المكان بالحماية؛ فيصبح المكان بيئة حاضنة وقلعة للثروة والقوة، وفي الوقت نفسه، سجناً. وهنا يعرض دانييل بل أحد أبرز تجليات صورة البيئة الحاضنة/القلعة/السجن في مصنع «ويلو رن» (Willow Run) التابع لشركة جنرال موتورز ويقع في ولاية ميتشغان الأمريكية(١٩). فقد وصلت مساحة الموقع الذي قام عليه المصنع ربع ميلٍ، حيث تُجمع المواد والخامات اللازمة كافة لصناعة السيارات تحت سقف واحد عملاق في مبنى ضخم. وهنالك التقى منطقا القوة والسيطرة، وقاما على الفصل الشديد بين «الداخل» و«الخارج»، وعلى الحماية اللصيقة للحد الفاصل بينهما. واندمج المنطقان وتجسدا في منطق الضخامة الذي يحتفي بمعيار واحد: الأضخم حجماً أكثر كفاءة، فكان التقدم من منظور الحداثة الثقيلة زيادةَ حجمٍ واتساعَ مكانٍ.

إن ضبط الزمن هو ما أبقى المكان سليماً محكماً يخضع لمنطق التماثل (وسلّط دانييل بل الضوء على الأداة الرئيسة في ضبط الزمن عندما وصفه بكلمة «متري»).

كان لا بد للزمن، في غزو المكان، من أن يكون مرناً مطواعاً يقبل التقلص في المقام الأول من خلال رفع طاقة كل وحدة زمنية على «التهام المكان». فكان التجوال حول العالم في ثمانين يوماً حُلماً مُغرياً، أما قطعُ الرحلة نفسها في ثمانية أيام فقط فكان بلا شك حلماً أكثر إغراءً وجاذبية. وهكذا كان الطيران فوق بحر المانش ثم المحيط الأطلنطي معياراً للتقدم. مع ذلك، عندما كان الأمر يتعلق بتحصين المكان وترويضه واستعماره وتدجينه كان لا بد من وجود زمن يتسم بالشدة والتماثل والصرامة، زمن يمكن تقسيمه إلى فترات متماثلة المدى يصلح وضعها في متواليات رتيبة لا تتغير ولا تتبدل. فكانت تتحقق «ملكية» المكان بمعنى الكلمة عندما تتحقق السيطرة عليه، وكانت السيطرة تعني في المقام الأول «ترويض الزمن»،

---

(١٩) انظر:

Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 230-235.

وتحييد ديناميته الداخلية، أي تماثل الزمن وانتظامه. فما أروع أن يصل المرء إلى منابع النيل قبل أن يتمكن غيره من المكتشفين من اكتشافها، وما أفظعه من كابوس يجثم على صدر الحداثة الثقيلة عندما يصل قطار قبل موعده أو تصل قطع غيارات سيارة إلى خط التجميع قبل غيرها من الأجزاء.

يجمع الزمن المنضبط بين قوى تحيط بها أسوار عالية مبنية بالطوب تعلوها أسلاك شائكة، أو قطع زجاج، ولها بوابات شديدة الحراسة، كل ذلك لحماية المكان من الدخلاء والمتطفلين، ومنع من بداخله من مغادرته متى يشاؤون. وكان «المصنع الفوردي»، نموذج العقلانية الهندسية المطلوبة والمرغوبة في عصور الحداثة الثقيلة؛ إذ كان موقعاً يشهد لقاءً مباشراً بين رأس المال والعمال، وعهداً بينهما على ألا يفرقهما إلا الموت. وتم الزواج فكان زواج مصلحة أو ضرورة، ولم يكن يوماً زواج حب، وإن كان الغرض منه أن يستمر إلى الأبد، وعادة ما كان يستمر. وكان زواجاً أحادياً في الأساس، يُحرِّم عليهما التعدد. وكان الطلاق أمراً مستحيلاً؛ إذ تعاهد الطرفان على ألا يفترقا في الشدة والرخاء، وأن يعيشا معاً، أو يموتا معاً.

يُقيد الزمن المنضبط العمال بأرض المصنع، بينما يقيد رأس المال العمال المقيدين دوماً بأرض المصنع، وبضخامة مباني المصنع وثقل معداته. فلم يكن لرأس المال ولا العمال رغبة في الحركة أو قدرة عليها، كحال أي زواج يفتقر إلى صمام أمان للوصول إلى طلاق غير مؤلم، وزخرت قصة التعايش بصخب وضجيج، ونوبات عداء عنيف، وشهدت حرب خنادق دراماتيكية نوعاً ما، ولكنها كانت حرباً ضروساً متواصلة إلى حد بعيد. ومع ذلك، لم يفكر المواطنون الأحرار يوماً أن يغادروا المدينة، ولم يعد النبلاء يتمتعون بالحرية ليغادروها. فلم يحتاجوا إلى خطابة منينيوس أغريبا (Menenius Agrippa) حتى يقتنعوا بالبقاء فيها، بل كانت شدة النزاع وديمومته دليلاً حيّاً على القدر المشترك. فالزمن الثابت الذي يتسم به روتين العمل في المصنع، وكذلك قوالب الطوب والإسمنت الذي تقوم عليه جدران المصنع وأسواره، قيَّد رأس المال بقدر ما قيد العمال. ولكن الأمر تغير تماماً مع قدوم رأسمالية المعلومات والحداثة الخفيفة. وقد أوجز خبير الاقتصاد في جامعة السوربون دانييل كوهين الوضع الجديد قائلاً: «من يبدأ حياته المهنية في مايكروسوفت لا يدري مآله، أما إذا بدأ المرء حياته المهنية بفورد أو

رينولت، فإن ذلك يعني ضمناً وجود شبه يقين بأن الحياة المهنية ستمضي في طريقها إلى النهاية في المكان نفسه»[٢٠].

لست متيقناً من صحة استخدام مصطلح «الحياة المهنية» في كلتا الحالتين التي وصفهما كوهين، فمصطلح «الحياة المهنية» يستدعي إلى الأذهان مساراً مُحدداً يشبه «مسارات التدرج الوظيفي» في الجامعات الأمريكية التي تتخذ سلسلة من المراحل تُحدد سلفاً وفق اشتراطات وقواعد محددة نوعاً ما. وعادة ما تتشكل «مسالك الحياة المهنية» عبر التقاء ضغوط المكان والزمن، ففي شركة مايكروسوفت، أو ما على شاكلتها، ينصبّ جلّ اهتمام المديرين على أشكال التنظيم الحر الذي له قدرة أكبر على مسايرة الاتجاه العام، وفيه تبدو منظومة العمل إلى حد كبير محاولة لانهائية ترمي إلى «خلق جزيرة من القدرة العظمى على التكيف» في عالم يتسم بالتركيب والتعقيد وسرعة الحركة، عالم يسوده الغموض والضبابية والاستبدال[٢١]، وكل ما يحدث للعاملين هناك يحول دون وجود بُنى دائمة، ولا سيما البُنى التي تتميز بعمر افتراضي محدد يتناسب مع المدى الطبيعي للحياة المهنية. وفي ظلّ هذه الظروف، تبدو فكرة «الحياة المهنية» غير واضحة، وفي غير محلها على الإطلاق.

بيد أن ذلك ليس سوى جدل فارغ حول مصطلح، وبصرف النظر عن صحة استخدام المصطلحات أو خطئها، فإن مقارنة دانييل كوهين رسمت

---

(٢٠) Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), p. 84.

(٢١) Nigel Thrift, "The Rise of Soft Capitalism," *Cultural Values*, chap. III, vol. 1, no. 1 (April 1997), pp 39-40.

لا يمكننا إلا أن نصف مقالات ثريفت بأنها مضيئة وبديعة، لكن مفهوم «الرأسمالية الناعمة» الذي جاء بعنوان المقالة وساد النص يبدو توصيفاً مغلوطاً، وتصويراً مضللاً. فلا علاقة للرأسمالية الخفيفة في عصر التحديث الخفيف بالنعومة. ويؤكد ثريفت أن «الرقص» و«ركوب الأمواج» من أفضل الصور المجازية التي تقترب من جوهر الرأسمالية في صورتها الراهنة. وقد حالف ثريفت التوفيق في اختيار هذه الصور المجازية لأنها تعكس انعدام الوزن والخفة وسهولة الحركة. لكن لا علاقة للرقص وركوب الأمواج بالنعومة. فالراقصون وراكبو الأمواج، ولا سيما من هم في صالة رقص تكتظ بالراقصين وعلى شاطىء يشتد فيه المد والجزر، لا بد من أن يتّسموا بالخشونة لا النعومة. إنهم خشنون مثل قليل ممن سبقوهم، وهم قادرون على الثبات في المكان أو الحركة بمحازاة مضامير لها معالم واضحة وتحظى برعاية جيدة. فليست الرأسمالية الخفيفة أقل ثقلاً وخشونة مما كانت عليه الرأسمالية الثقيلة. فلا علاقة للسيولة بالنعومة على الإطلاق، ولنا في الطوفان والفيضان والسد المنهار خير دليل.

بدقة معالم التغير المصيري في التاريخ الحديث للزمن، وتشير ضمناً إلى التأثير الوليد الذي يحدثه في الوضع الوجودي الإنساني. يتمثل هذا التغير في انعدام أهمية المكان وكأنه انعدام للزمن. ففي عالم البرمجيات الذي يسير بسرعة الضوء، يمكن قطع المسافات «من دون وقت» بالمعنى الحرفي للكلمة؛ حيث انعدم الاختلاف بين عبارة «بعيد جداً» و«قريب جداً» ولم يعد المكان يُحِدُّ الحركة ولا آثارها، وتراجعت أهميته أو انعدمت تماماً، وهكذا فقد المكان «قيمته الاستراتيجية» كما يقول الخبراء العسكريون.

يقول جورج سيميل إن كل القيم «ذات قيمة» ما دامت لا تُكتسب إلا «بالتخلي عن غيرها من القيم»؛ إننا أمام «طريق غير مباشر للحصول على أشياء بعينها»، طريق لولاه «ما وجدنا تلك الأشياء قيّمة» ويحكي سميل قصة «توثُّن القيمة وتشييئها» (Value Fetishism)؛ «إذ يرى أن الأشياء لا تساوي إلا تكلفتها فقط»، ولكن في هذه الحالة تبدو كما لو أنها تعني العكس أي «أنها تُكلف ما تساويه». فهناك عوائق تقتضي الضرورة أن يتغلب المرء عليها في طريقه إلى امتلاك مثل تلك الأشياء، وهنا تأتي «متعة النضال للحصول عليها» لتعطي قيمة للقيم[٢٢]. فإن لم يكن لدينا وقت نفقده أو نتنازل عنه، أي أن «نضحي به»، لنصل إلى أبعد الأماكن، فإنها تفقد قيمتها. فما أن تتوفر إمكانية قطع المسافات (ومن ثَم الوصول إلى أبعد المسافات) بسرعة الإشارات الإلكترونية، حتى تبدو جميع الدلالات الزمنية «تحت الممحاة» أو «قيد الشطب» كما يقول جاك دريدا. فقد تشير «الآنية» إلى حركة سريعة جداً وزمن قصير للغاية، ولكنها في واقع الأمر ترمز إلى غياب الزمن كعامل للحدث، وكذلك كعامل في حساب القيمة. فلم يعد الزمن «طريقاً غير مباشر لبلوغ الهدف»، ولم يعد يضفي قيمة أو أهمية على المكان، وتُنذر السرعة شبه اللحظية التي يتسم بها زمن البرمجيات بتراجع أهمية المكان.

في عصر الوسائل الآلية، أي عصر الحداثة الثقيلة، أو عصر العقلانية الأداتية وفق تعبير ماكس فيبر، كان الزمن وسيلة محتاجة إلى من يسخِّرها

---

(٢٢) انظر:

Georg Simmel, "A Chapter in the Philosophy of Value," in: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, translated with introduction by K. Peter Etzkorn (New York: Teachers College Press, 1968), pp. 52-54.

ويروّضها بحرص حتى يمكن تعظيم عوائد القيمة التي تمثّلت في المكان. وفي عصر البرمجيات، أي عصر الحداثة الخفيفة، يبدو أن أهمية الزمن، باعتباره وسيلة للحصول على القيمة، باتت لامتناهية تقريباً، وذلك في ضوء التأثير المحيِّر الذي ينتج من رفع (أو بالعكس خفض) قيمة جميع الوحدات الزمنية في نطاق الأهداف المحتملة، فانتقلت علامة الاستفهام من طرف الوسيلة إلى طرف الغاية. وإذا سرى الأمر على علاقة الزمان بالمكان، أي إنه ما دام يمكن الوصول إلى جميع أرجاء المكان في الفترة الزمنية نفسها (أي «في لمح البصر»)، فلا تكتسب أية بقعة من هذه البقاع أية مزية ولا «أهمية خاصة». فإذا كان ممكناً الوصول إلى جميع هذه الأرجاء في أية لحظة، فليس هناك داعٍ إلى الوصول إلى أي منها في أية لحظة ما، ولا داعيَ أيضاً إلى احتمال عبء الحصول على حق دخول أي منها. فإذا كنت تعلم أنك تستطيع زيارة مكان ما متى تشاء، فعادة لن يكون لديك دافع إلى زيارته، أو إلى إنفاق مالٍ في تذكرة سفر متاحة في أية لحظة مدى الحياة. بل ليس هناك داعٍ لتحمل مصروف يُنفق في أرض محفوفة بالمخاطر، وتحتاج دوماً إلى إشراف وإدارة وزراعة وحرث وأيدٍ عاملة كثيرة، أرض يستطيع المرء أن يصل إليها من دون عناء، ويستطيع بسهولة أيضاً أن يهجرها.

سادساً: خِفة الوجود المُغوية

يفتقر الزمن الافتراضي الآني إلى الأهمية في عالم البرمجيات، «فالآنية» تعني إنجازاً فورياً و«في الحال»، ولكنها أيضاً استنزاف لحظي للفائدة وتلاشٍ فوري لها. والبعد الزمني الذي يفصل بين النهاية والبداية يتقلص أو يتلاشى تماماً، فمفهوما «البعد» و«الزمن» اللذان استُخدما في الماضي لوضع تصوُّرٍ حول انقضاء الزمن وحساب «قيمته الضائعة» فقدا كثيراً من معنيَيْهما بعدما كان التضاد بينهما دالاً على المعنى، فلا يوجد سوى «لحظات» بعينها، ونقاط من دون أبعاد، ولكن هل ما زال الزمن الذي يتكون من مجموع لحظات زمناً «كما نعرفه»؟ وتبدو عبارة «لحظة من الزمن» تناقضاً لفظياً، على الأقل فيما يتعلق ببعض النقاط الأساسية ذات الصلة. فربما انتحر الزمن ما إن يُقتل المكان كقيمة؟ ألم يكن المكان مجرد ضحية أولى للاندفاع الجنوني للزمن نحو إفناء نفسه وانتحاره؟

لا شك في أنّ ما ذكرناه هنا هو حالة تقع بين الحياة والموت في تاريخ الزمن، «حالة قلما تسترعي الانتباه»، وقد يبدو لنا أن تاريخ الزمن في مرحلته الحالية قد حقق «غايته» النهائية. ومع أن الزمن اللازم للوصول إلى مكان ما قد أشرف على الانعدام، إلا أنه لم ينعدم بعد، حتى أن أكثر التقنيات تقدماً التي تتسلح بأقوى وحدات المعالجة المركزية لم تصل بعد إلى «السرعة الآنية الفعلية»، فكان منطقياً أن تنعدم أهمية المكان انعداماً فعليّاً وكليّاً، ولكن ذلك لم يحدث. ولم تصل القوى الإنسانية إلى درجة انعدام الوزن ولم تتمتع بالقدرة اللانهائية على التغير والمرونة. بيد أن هذا الوضع يمثل في واقع الأمر الأفق الذي نشأت فيه الحداثة الخفيفة، ويمثل أيضاً الهدف الأسمى الذي سعى كبار اللاعبين إلى تحقيقه (أم لأنهم سعوا إلى تحقيقه؟) ولكن من دون جدوى، إنه هدف يتجسد في صورة نموذج جديد، هدف لا يترك عضواً ولا نسيجاً ولا خلية من خلايا الجسد الاجتماعي إلا ويتخللها وينتشر فيها. وقد اعتبر الفيلسوف ميلان كونديرا «خفة الوجود الساحقة» محوراً لتراجيديا الحياة الحديثة. كما أن الروائي إيتالو كالفينو صوَّر الخفة والسرعة (معاً!)، ورسم شخصيات تنعم بحرية كاملة (حرية كاملة تنبع من قدرتهم على المراوغة، واستحالة الإمساك بها، أو إيقاعها في الفخاخ، أو التملك منها)، مثل البارون الذي يقفز بسرعة بين الأشجار والفارس الخفي الذي لا جسد له، وهما شخصيتان تجسدان، على أحسن وجه وأكمله، الدور التحرري الخالد للفن الأدبي.

منذ أكثر من ثلاثين عاماً مضت، رأى ميشال كروزيي (في كتابه **الظاهرة البيروقراطية**) أن الهيمنة بأشكالها كافة تمثل اقتراباً من أسباب اللايقين. وما زال لهذا الرأي وجهاته؛ فمن يحكم هو من يستطيع أن يسلك من دون مراعاة القيود ولا الأعراف، فلا يمكن التنبؤ بسلوكه، وفي الوقت نفسه يستطيع أن يضبط سلوك أنصاره وفقاً لقواعد محددة (أي ضبط سلوكهم وتنميطه، ومن ثَمّ توحيده، والقدرة على التنبؤ به). فاليد المبسوطة تحكم اليد المغلولة، وحرية اليد المبسوطة هي السبب الرئيس في تقييد اليد الأخرى، في حين أن تقييد اليد المغلولة هو السبب الرئيس في حرية اليد المبسوطة.

هنا لم يتغير شيء في رحلة الانتقال من الحداثة الثقيلة إلى الحداثة

الخفيفة. كل ما في الأمر أن الإطار قد امتلأ بمحتوى جديد؛ فالسعي نحو «الاقتراب من أسباب اللايقين» قد انحصر في آنية فعلية واحدة وتمركز حولها. فمن يتحركون ويتصرفون أسرع من غيرهم، ومن هم أقرب إلى لحظية الحركة، هم الآن الحاكمون، أما المحكومون فهم من لا يستطيعون الحركة بسرعة، إنهم فئة تعجز عجزاً تاماً عن ترك مكانها وقتما تشاء، فالهيمنة تكمن في قدرة المرء على الهروب والتحرر والتواجد في «مكان غير مكانه»، وفي حقّه في تحديد السرعة التي يفعل بها كل ذلك، ويستطيع، في الوقت نفسه، أن يُجرد كل من يخضع للسيطرة من قدرتهم على شل حركته أو إعاقتها أو إبطائها...

يحظى التمايز بين الأفراد في تحقيق السرعة الآنية بأهمية بالغة بين النماذج الراهنة التي تمثّل الأساس الدائم للاختلاف الاجتماعي في جميع أشكاله المتغيرة عبر التاريخ، أي اختلاف قدرة الأفراد على التغيير ومن ثَمّ حرية الحركة. ففي عالم يسكنه أقنان تلتصق أرجلهم بالأرض من التعب، وجد البارونات في القفز بين الأشجار وصفة مضمونة للحصول على الحرية. وفي أيامنا هذه، يبرع بارونات العصر الحالي في التصرف بأسلوب يشبه القفز بين الأشجار مما يجعل أخلاف الأقنان لا يبرحون أماكنهم. فجمود الحركة الذي فُرض على الأخلاف وتكبيلهم بالأرض مكّن البارونات من الاستمرار في القفز. ومع أن هؤلاء الأقنان يعيشون في تعاسة وبؤس شديديْن، فإنهم لا يجدون من يتمردون عليه، وإن تمردوا، فلن يستطيعوا ملاحقة أهداف تمردهم لأنها سريعة الحركة هي الأخرى، ولا تثبت في مكان واحد. ومن ثَم، وضعت الحداثة الثقيلة رأس المال والعمال في قفص حديدي لا يستطيع أحد منهم أن يهرب منه، أما الحداثة الخفيفة فتركت أحدهما خارج القفص. فكانت الحداثة «الصلبة» تمثّل عصر الارتباط المتبادل، في حين، تمثّل الحداثة «المائعة» عصر فك الارتباط، والروغان، والهروب السلس، والمطاردة البائسة. ففي الحداثة «السائلة»، من يحكم هم من يبرعون في المراوغة، ويتمتعون بحرية الحركة من دون إشعار.

أصدر كارل بولاني كتابه **التحول العظيم: الأصول الاقتصادية والسياسية في عصرنا** (عام ١٩٤٤)، وأوضح فيه أن التعامل مع العمل باعتباره «سلعة» ضرب من الوهم. ويكشف بولاني العواقب التي نتجت من النسق الاجتماعي

الذي قام على ذلك الوهم، ويشير إلى أن العمل لا يمكن أن يكون سلعة (أو أنه، على أقل تقدير، ليس سلعة كباقي السلع) ما دام لا يمكن بيعه ولا شراؤه كسلعة في حدّ ذاتها. فالعمل من منظور بولاني «يقوم على الحضور الجسدي للعمال»؛ عمل لا يمكن نقله من مكانه من دون نقل العمال بشحمهم ودمهم. فما من سبيل إلى استئجار العمالة البشرية وتوظيفها إلا بأخذ راحة العمال في الحسبان، فالهمود الذي يُصيب الأجساد المستأجَرَة يُقيِّد حرية صاحب العمل. وحتى يُشرف المرء على العمل ويوجهه وفقاً للخطة الموضوعة، لا بد من أن يُدير العمال ويُشرف عليهم، وكي يضبط سير العمل، عليه أن يسيطر على العمال. وهذا المطلب الرئيس جمع رأس المال مع العمال في مكان واحد وجهاً لوجه، وجعلهم يعيشون حياة مشتركة في الشدة والرخاء، وكانت النتيجة صراعاً كثيراً ولكن أيضاً كثيراً من الاتفاق؛ وجاء ذلك في صورة اتهامات قاسية متبادلة وصراع حاد وخسران محدود لحبهما المشترك، وكذلك في براعة شديدة في وضع قواعد العيش المشترك، قواعد يحتملها الطرفان بالكاد أو تلبّي الحد الأدنى لمطالبهما. فكانت الثورات ودولة الرفاه النتيجة غير المتوقعة، والحتمية مع ذلك، للوضع الذي لا يجعل من فك الارتباط خياراً عملياً منطقياً.

إننا الآن نعاصر «تحولاً عظيماً» آخر، ومن أبرز معالمه ظاهرة تتناقض تناقضاً تاماً مع ما اعتبره بولاني أمراً بدهيّاً، إنها ظاهرة «العمل اللاجسدي»، وهي ما يعيش عليه رأس المال المعاصر، ويقتات منه. فلم نعُد بحاجة إلى استخدام نظم المراقبة التي تشبه البانوبتيكون، وتتّسم بثقلها وضخامتها وصلابتها، لقد تحرّر العمل من البانوبتيكون، والأهم من ذلك أن رأس المال تخلّص من العبء الثقيل والكلفة الباهظة اللازمة لإدارة هذا العمل، كما أنه تخلّص من المهمة التي كانت تُقيده بالأرض وأجبرته على الارتباط المباشر بالعمال الذين استغلّهم من أجل بقائه وبسط سلطانه. فظاهرة «العمل اللاجسدي» التي ظهرت في عصر البرمجيات، لا تُقيد رأس المال، بل تمكنه من أن ينتقل خارج حدود الدول، وأن ينعم بالمرونة والحرية. وتنذر هذه الظاهرة بانعدام الثقل والوزن الذي يقيد رأس المال بالأرض والعمال. وهكذا يُنهي رأس المال الاعتماد المتبادل بينه

وبين العمل من طرف واحد، وإن ظلت القدرة على العمل كسابق عهدها ناقصة ولا يمكن اكتمالها إن تُركت لحالها، فاكتمالها يتوقف على وجود رأس المال، أما العكس فغير وارد. فقد يسافر رأس المال في يسر واطمئنان لتحقيق مغامرات خاطفة مُربحة، وكله يقين بكثرة مثل هذه المغامرات أو بكثرة من يمكن أن يُشاركوه فيها. وهكذا يستطيع رأس المال أن يسافر في خفة صارت السبب الرئيس لحالة اللايقين التي يعانيها بقية البشر، فغدت الخفة أساس الهيمنة في وقتنا هذا، والعامل الأساس الذي تقوم عليه التقسيمات الاجتماعية.

تحولت الضخامة والثقل من مزية إلى عيب، فالرأسماليون يفضلون أن يستبدلوا المباني الإدارية الضخمة بكبائن منطادية تعمل بالهواء الساخن، والتعويم هو أربح الوسائل وأعزها. ويمكن تعزيز هذه الخاصية بالتخلّص من أي حمل غير ضروري من السفينة، والاستغناء عن أفراد طاقم السفينة غير الأساسيين. وأحد أثقل الأشياء التي لا بد من التخلّص منها تتمثل في إدارة عدد كبير من العمال والإشراف عليهم، فهي مهمّة شاقة يتسع نطاقها دوماً عبر استيعاب طبقات جديدة من الالتزامات والواجبات. فإن كان اهتمام «علم الإدارة» في عصر الرأسمالية الثقيلة انصبّ على الحفاظ على «الأيدي العاملة»، وإجبارها على البقاء والعمل وفق الخطط الزمنية المقررة أو إغرائها بذلك، فإن فن الإدارة في عصر الرأسمالية الخفيفة اهتم بإطلاق سراح «القوة العاملة»، بل وما زال يدفعها إلى ذلك. وهنا، تحلّ اللقاءات العابرة محل الارتباطات الدائمة، فلا أحد يزرع بستاناً من أشجار الحمضيات ليحصل على عصارة ليمونة واحدة.

صار فن الإدارة أقرب إلى عملية شفط دهون، وتتمثل التطبيقات الأساسية لهذا الفن الجديد في تخفيض حجم بعض الوحدات أو خفض العمالة فيها، أو وقف عملها تدريجيّاً أو غلقها أو تصفيتها بحجة أنها وحدات تنقصها الفاعلية والكفاءة الإنتاجية، أو لأنه من الأرخص أن تُترك وحدها تصارع من أجل البقاء من دون وجود إشراف إداري يتطلب مجهوداً مضنياً ووقتاً طويلاً.

لم يتردد بعض المراقبين في الإدلاء بدلوهم، فخلصوا إلى أن كلمة «أضخم» عادت لا تُرادف كلمة «أكْفَأ». وهذا التعميم ينطوي على استنتاج مناسب، واقع الأمر أن الاتجاه السائد لتخفيض العمالة هو جزء لا يتجزَّأ من الولع بعمليات الدمج. وأفضل المتمرسين في هذا المجال معروفون بقدرتهم على الوصول إلى اتفاقات الدمج أو تنفيذها من أجل مزيد من الفرص لخفض العمالة، مع التجريد الجذري من الأصول باعتباره شرطاً أساسياً مُسبقاً لنجاح عمليات الدمج. فلا تنافر في الأهداف بين عمليات الدمج وعمليات خفض العمالة، بل على العكس، هناك تقاطع وترابط، وإن بدا في ذلك مفارقة، لكن ذلك التناقض الظاهري يتلاشى ما إن نأخذ بعين الاعتبار التفسير «الجديد المُعدّل» لفكرة الهيمنة عند عالم الاجتماع الفرنسي ميشال كروزيي. فالانسجام بين استراتيجيات الدمج واستراتيجيات خفض العمالة هو ما يمنح رأس المال والقوة المالية مساحة كافية للحركة والتنقل السريع، مما يساعد رأس المال على الوصول إلى بلدان لم يصل إليها من قبل، وفي الوقت نفسه يجرد الأيدي العاملة من قدرتها على التفاوض وإحداث الضرر، ويشلّ حركتها، ويغلّ أيديها.

تمنح عمليات الدمج حرية غير مسبوقة لرأس المال الذي يتمتع بالخفة والقوة على غرار هوديني، فيبسط هيمنته من خلال المراوغة والهروب، واستبدال الالتزامات الدائمة بمعاملات قصيرة الأجل ولقاءات عابرة، ويظل «خيار الاختفاء» متاحاً دوماً. وهكذا يحظى رأس المال بساحة جديدة للمناورة تتمثل في مخابئ جديدة، ومصفوفة أكبر تجمع التباديل المتاحة، وتشكيلة أوسع تضم التطبيقات المتاحة، ومن ثَم يكتسب رأس المال مزيداً من القوة ليُخضع الأيدي العاملة التي يستغلّها تحت سيطرته، ويحظى في الوقت نفسه بالقدرة غير المُكلفة على التخلّص من التبعات المدمرة التي تسفر عنها الجولات المتعاقبة التي تخوضها عمليات خفض العمالة. وهذا هو الوجه المعاصر للهيمنة، الهيمنة على من أضيروا بالفعل، وعلى من يخشون أن يأتي عليهم الدور لا محالة. فثمّة دراسة أعدتها الجمعية الأمريكية للإدارة تؤكد «أن معنويات العمال ودوافعهم للعمل تراجعت تراجعاً ملحوظاً في خضم انتشار حُمى خفض العمالة؛ إذ ينتظر العمال الناجون دورهم في

التسريح بدلاً من أن يسعدوا بانتصار تنافسي على من صُرفوا من الخدمة»[٢٣].

ليس الصراع من أجل البقاء قدَر العمّال وحدهم، أو قَدَر كل من هم يتضررون من تبعات العلاقة المتغيرة بين الزمان والمكان، بل صراع يخترق جسد الحداثة الخفيفة من الرأس إلى أخمص القدمين، وهو جسدٌ لا ينشغل إلا بالنظم الغذائية الصارمة وتخفيف الوزن. وهنا، يضطر المديرون، كي يحتفظوا بمواقعهم المهنية، إلى تخفيض كل ما يحتاج إلى عمالة، بينما يضطر الكبار منهم إلى تخفيض عدد مكاتبهم الإدارية حتى يحظوا باعتراف سوق الأوراق المالية، ويحصلوا على الأصوات الانتخابية لحملة الأسهم، ويضمنوا حقهم في الحصول على تعويض مناسب عند ترك الخدمة أو التقاعد. وما أن ينطلق التيار «المتمركز حول تخفيف الوزن» حتى يسير بقوته الدافعة، فيستمد حركته وسرعته من داخله (مثل أنصار الكمال من رجال الأعمال، كما يرى ماكس فيبر الذين لم يعودوا يحتاجون إلى الحث على التوبة من أجل الاستمرار والبقاء كما كان يرى جون كالفن). وتتلاشى أهمية الدافع الأصلي الذي يتمثل في الكفاءة العالية. فكان الخوف من الخسارة في لعبة المنافسة، ومن السقوط أو التراجع أو التوقف كفيلاً باستمرار لعبة الدمج/تخفيض العمالة. وأضحت هذه اللعبة غاية نفسها، وجائزة نفسها، أو لم تعد تحتاج إلى غاية إذا كان البقاء جائزتها الوحيدة.

سابعاً: حياة اللحظة

تابع ريتشارد سينيت بانتظام على مدار سنوات التجمّع العالمي لأصحاب المال والنفوذ (المنتدى الاقتصادي العالمي) الذي يُعقد سنوياً في مدينة دافوس السويسرية. ويرى سينيت أن هناك عائداً ماليّاً كبيراً مقابل المال والوقت المستغرق في رحلات دافوس. وهنا، يستلهم من مغامراته بعض الرؤى المذهلة حول الدوافع والسمات الشخصية التي جعلت كبار اللاعبين

---

(٢٣) كما ورد في:

Eileen Appelbaum and Rosemary Batt, *The New American Workplace: Transforming Work Systems in the United States* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

ونقلت هنا بعد:

Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton and Co., 1998), p. 50.

المعاصرين للعبة العالمية في تنقّل وتحرّك دائميْن. وهو يُبدي إعجاباً شديداً بشخصية بل غيتس وأدائه ومبدئه في الحياة الذي اتبعه كثيرون[٢٤]. يقول سينيت: «لم يقع بل غيتس أسيراً لولع التشبث بالأشياء، فمنتجاته بقدر ما تُحدث من ضجة عند طرحها في السوق بقدر ما تختفي سريعاً، أما روكفلر فأراد أن يمتلك منصات تنقيب عن النفط أو مبانيَ أو معدات أو طرقاً ليستخدمها على المدى البعيد». وكثيراً ما صرَّح غيتس بأنه يفضّل «أن يضع نفسه في شبكة من الإمكانات والخيارات على أن يُقيّد نفسه بوظيفة أو عمل بعينه». ويبدو أن أكثر ما أدهش سينيت هو إعراب غيتس من دون خجل ولا مواربة عن رغبة فجة في «تحطيم ما صنعه غير مكترثٍ إلا بمتطلبات اللحظة الراهنة»، فغيتس أشبه بلاعب «يصعد نجمه وسط الفوضى والهرج والمرج»؛ ولذا كان حريصاً على عدم بناء أية علاقات (ولا سيما العلاقات العاطفية) وعدم الارتباط بشيء على المدى البعيد، بما في ذلك ابتكاراته الشخصية. ولم يخش أن يسلك منعطفاً خطأً، ما دام لا يوجد منعطف يسلكه طويلاً من دون أن يمكنه من تغيير وجهته وقتما يشاء. فلم يتراكم شيء ولا تكدس في مضمار حياة غيتس سوى مجموعة كبيرة من الفرص المتاحة؛ إذ تفكّكت القضبان بمجرد أن تحركت القاطرة بضع ياردات إلى الأمام، وتلاشت آثار الأقدام، وبقدر السرعة التي جُمعت بها الأشياء بقدر السرعة التي بها تمّ التخلص منها، وسرعان ما طوتها صفحة النسيان.

يستشهد أنتوني فلو بمقولة إحدى شخصياته التي جسّدها وودي آلان: «لا أرغب في تحقيق الخلود من خلال عملي، بل أرغب في تحقيقه بعدم موتي»[٢٥]. ولكن معنى الخلود يشتق من المعنى الذي يرتبط بالحياة الفانية التي لا يختلف أحد على فنائها. فإيثار «عدم الموت» إلى هذا الحد ليس خياراً لشكل آخر من أشكال الخلود (أي بديلاً «للخلود عبر أعمال المرء») باعتباره إقراراً بعدم الاكتراث بالزمن الأبدي لمصلحة حياة اللحظة. فعدم الاكتراث بالزمن يحوّل الخلود من فكرة إلى تجربة ويجعله مادة للاستهلاك الفوري؛ إن الطريقة التي نعيش بها اللحظة هي التي تجعل من تلك اللحظة

---

(٢٤) Sennett, Ibid., pp. 61-62.

(٢٥) Anthony Flew, *The Logic of Mortality* (Oxford; New York: Blackwell, 1987), p. 3.

«تجربة أبدية»، فإذا بقيت «اللانهائية» بعد تجسّدها، فإنها تبقى مقياساً للتجربة الحسية وحدتها لا غير. فاللذات الحسية الممكنة اللامتناهية تتسرب لتشغل المكان الذي تركه في الأحلام الزمن اللامتناهي. وهكذا تجعل الآنية كل لحظة كما لو أنها زمن لامتناهٍ، فتكسبها سعة لامتناهية (إذ تُلغي الآنية مقاومة المكان، وتُذيب مادية الأشياء). وتشير السعة اللامتناهية إلى عدم وجود حدود لما يمكن استخلاصه من اللحظة، مهما كانت تلك اللحظة قصيرة الأمد و«عابرة».

مصطلح «المدى البعيد» قوقعة فارغة لا تحوي أي معنى، ومع ذلك ما زلنا نستخدمه بحكم العادة. فإذا كانت اللانهائية آنية، كحال الزمن، تُستخدم في الحال ويتخلص منها في التو، فيمكن إضافة مزيد من الزمن إلى ما تستوعبه اللحظة من زمن. ولن نجني الكثير من اعتبارات «الأجل الطويل». فإذا كانت الحداثة «الصلبة» ترى الزمن الأبدي الباعث الأساس على الفعل، والمبدأ الذي يقوم عليه، فإن الحداثة «المائعة» لا ترى للزمن الأبدي أي دور، وبذلك حلّ مصطلح «الأجل القصير» محل مصطلح «الأجل الطويل»، وجعل الآنية مثله الأسمى. فالحداثة المائعة تُذيب زمنها، فتحط من قدْره وتنتقص من أهميته، وهي في الوقت نفسه تجعل من الزمن حاويةً ذات سعة لامتناهية.

نشر مايكل طومسون منذ عشرين عاماً مضت دراسة رائدة حول القدر التاريخي المعقد لثنائية المُعمر/الهالك[٢٦]. فالأشياء «المعمّرة» يُرجى أن تعيش طويلاً، وهي توشك أن تُجسد مفهوم الخلود، وترمز إليه، وهو مفهوم مُجرد أثيري يُعزى في واقع الأمر إلى ما نُسلم به أو نتصوره من قِدَم الأشياء «المعمرة». فالأشياء «المعمّرة» تتمتّع بقيمة خاصة ومَعَزّة في نفوس البشر، وتحظى بإقبال شديد، لما لها من ارتباط بفكرة الخلود، تلك القيمة السامية التي يؤمن بها الانسان بطبيعته من دون جدال ولا إقناع، أما الأشياء «الهالكة» فهي نقيض الأشياء «المعمرة» أشياء تُستهلك وتفنى. وهنا، يُشير طومسون إلى أن أهل الاستطاعة بإمكانهم أن يمتلكوا كل ما هو مُعمر،

---

(٢٦) انظر:

Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University Press, 1979), esp. pp. 113-119.

ويتركون لغيرهم كل ما هو هالك. ويذهب طومسون إلى أن أهل الاستطاعة هم من لديهم الرغبة المُلحة في جعل أشياءهم مُعمرة، وربما «اقترب هؤلاء من القمة» لما لهم من قدرة على جعل الأشياء معمرة، وعلى تكديسها والاحتفاظ بها وصيانتها من السرقة والنهب، والأهم من ذلك احتكارها.

تبدو هذه الأفكار واقعية (أو على الأقل يمكن تصديقها) في خضمّ واقع الحداثة الصلبة، ومع ذلك، أرى أنّ قدوم الحداثة المائعة قضى تماماً على مصداقيتها. واليوم، نجد أن ما يميّز أهل القمة، وما جعلهم أهلاً للقمة، هو قدرتهم، كحال بل غيتس، على تقليص ديمومة الشيء، وعلى نسيان مصطلح «الأجل الطويل»، والتركيز على استغلال لحظية الشيء لا دوامه، والتخلّص من الأشياء برفق حتى نُفسح المجال لأشياء شبيهة أخرى وقتية تُستهلك في توّها. وعلى النقيض، يكمن عَرض الحرمان في الارتباط بأشياء لمدة طويلة تتعدى فترة استهلاكها والانتفاع بها، وتتعدّى اللحظة التي تتوفر فيها نسخ «معدلة جديدة» من هذه الأشياء. فما أن جردت لانهائية الإمكانات لانهائية الزمن من سلطتها المغوية حتى فقد الدوام جاذبيته وتحوّل من مزية إلى عيب. خلاصة القول إن الخط الحدودي الفاصل بين «المُعمر» و«الهالك» كان محل خلاف شديد واهتمام هندسي، وأما الآن فقد هجرته شرطة الحدود وقوات حراسة المباني.

لا يُنذر هذا الانتقاص من قيمة الخلود إلا بتغير ثقافي عنيف، بل ويُنذر باللحظة الفارقة الكبرى في التاريخ الثقافي الإنساني. وربما يثبت أن الانتقال من الرأسمالية الثقيلة إلى الرأسمالية الخفيفة، ومن الحداثة الصلبة إلى الحداثة المائعة، هو انتقال أكثر جوهرية وجَذْرية من نشأة الرأسمالية والحداثة كلتيهما، بعدما كانتا بمثابة أبرز معالم التاريخ البشري منذ الثورة النيوليثية (الثورة الزراعية) (Neolithic Revolution). واقع الأمر أن عمل الثقافة على مدار التاريخ البشري كان يكمن في غربلة وترسيب النويات الصلبة للأبدية من الحيوات البشرية الزائلة والأفعال البشرية العابرة، وخلق الدوام من الزوال، والاستمرارية من الانقطاع، ومن ثَم تجاوز الحدود التي يفرضها الفناء البشري من خلال توظيف الإنسان الفاني في خدمة الأعراق البشرية الخالدة. لكن في أيامنا هذه يتراجع الطلب على مثل هذا العمل الذي تقوم

به الثقافة. ويستعصي علينا تصوّر التبعات التي تنجم عن تراجع هذا الطلب في ظلّ غياب نماذج سابقة يمكن استدعاؤها والاعتماد عليها.

تُغيّر آنية الزمن الجديد أسلوب التعايش الإنساني تغييراً جذريّاً، ولا سيما الطريقة التي يتعامل بها البشر (أو لا يتعاملون بها) مع شؤونهم الجَمْعية، أو بالأحرى الطريقة التي بها يصوغون (أو لا يصوغون) أموراً معينة في قضايا جمعية.

حققت «نظرية الاختيار العام» تقدماً كبيراً في العلوم السياسية، فقد استوعبت تماماً هذا التحوّل الجديد (وإن كانت قد أسرعت إلى تعميم تطوّرات حديثة نسبياً في صورة حقيقة أبدية للوضع الإنساني، فتجاهلت بذلك كل الدراسات البحثية السابقة أو أهملتها أو نفتها ـ وهذا ما يحدث غالباً عندما تفسح الممارسات البشرية الجديدة الطريق أمام الخيال البشري). فها هو جوردن تولوك، وهو أحد أبرز الداعين إلى الموضة النظرية الجديدة، يذهب إلى أن «المنهج الجديد يفترض أن الناخبين مثل الزبائن إلى حدّ كبير، وأن الساسة مثل رجال الأعمال إلى حد كبير». أما لايف لوين فقد شكّك في قيمة المنهج القائم على «الاختيار العام»، وردّ عليه بنبرة نقدية قاسية، مؤكداً أن المفكرين الذين ينتمون إلى مدرسة «الخيار العام» إنما «يصوّرون الإنسان السياسي وكأنه من أهل الكهف الذين يعانون قصر البصر والبصيرة». ويرى لوين أن هذا الكلام خطأ تماماً، وربما كان هذا الكلام صحيحاً في عصر سكان الكهوف الذين لا يعرفون الحياة الاجتماعية: «قبل أن يكتشف الإنسان الغد، وقبل أن يتعلم التخطيط لحسابات طويلة الأمد»، وليس الآن، في أزمنتنا الحديثة، حيث يعرف كل إنسان، أو أغلبنا، الناخبين والساسة على السواء، ويعرف أننا «نلتقي غداً مرة أخرى»، ومن ثَمّ فإنّ المصداقية هي «الرصيد النفيس الذي يملكه الساسة»[٢٧]، بينما منح الثقة يمثّل السلاح

---

(٢٧) Leif Lewin, "Man, Society, and the Failure of Politics," *Critical Review*, vol. 12, nos. 1-2 (Winter-Spring 1998), p. 10.

الاقتباس الانتقادي يأتي من مقدمة جوردن تولك، في:

William C. Mitchell and Randy T. Simmons, *Beyond Politics: Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy*, forward by Gordon Tullock, Independent Studies in Political Economy (Boulder, CO: Westview Press, 1994), p. xiii.

النفيس الذي يملكه الناخبون. ويعضد لوين نقده لنظرية «الاختيار العام» من خلال الإشارة إلى دراسات تجريبية عديدة تؤكد أن عدداً قليلاً من الناخبين يعترفون بأنهم يصوتون لمصالحهم المادية، بينما يعلن معظم الناخبين أنهم يصوتون لمصلحة البلد بأسره. وهذا أمر متوقّع من وجهة نظر لوين، وأنا أرى أن هذا ما اعتقده الناخبون الذين أجريت معهم المقابلة أنه يُتوقع منهم أن يقولوا، وما ينبغي أن يقولوه. وإذا أخذنا بعين الاعتبار البون الشاسع بين ما نفعل وكيف نحكي عن أفعالنا، ربما لا نرفض تلقائيّاً المقولات التي يسوقها منظرو «الاختيار العام» (في مقابل الصحة التلقائية العالمية لتلك المقولات). وفي هذه الحالة، ربما اكتسبت نظريتهم بالفعل قدرة على فهم الأمور وإدراكها خلال انفصالها تماماً عما يُقال له من دون تمييز نقدي «المعلومات التجريبية».

واقع الأمر أن أهل الكهف في سالف الزمان «اكتشفوا الغد»، بَيْد أن التاريخ عملية نسيان بقدر ما هو عملية تعلّم، والذاكرة معروفة بطبيعتها الانتقائية، فربما أننا «سنلتقي غداً مرة أخرى». ولكن ربما لا نلتقي، أو بالأحرى «نحن» الذين سنلتقي غداً لن تكون «نحن» الذين التقوا منذ فترة. وإذا كان الأمر كذلك، فهل المصداقية ومنح الثقة مزية أم عيب؟

يستحضر لوين قصة صيد الظباء التي ساقها جان جاك روسو، تقول القصة إنه في سالف الزمان قبل أن «يكتشف الإنسان الغد»، لم يكن الصياد يصبر أحياناً حتى يظهر له في الغابة ظبي من الظباء، ويشتت انتباهه اشتهاؤه أرنباً برياً يجري هناك، مع أنه يعلم أن نصيبه من لحم الظبي الذي ربما يصطاده مع زميله الصياد ربما يكون أعظم، بل أعظم بالفعل، ولكن للأسف، في هذه الأيام، لا يصبر فريق الصيد على البقاء معاً حتى يظهر الظبي، ومن ثَمّ فإن من يضع ثقته في منافع العمل المشترك ربما يصاب بخيبة أمل شديد. مع ذلك يبدو أن صيد الظباء عبر نصب الفخاخ والإمساك بها يتطلب من الصيادين توحيد الجهود والتكاتف والتآزر، أما الأرانب المناسبة للاستهلاك الفردي، فكثيرة ومختلفة، وتستغرق وقتاً قليلاً لصيدها وسلخها وطبخها. هذه أيضاً اكتشافات، اكتشافات جديدة، وربما مثقلة بتبعات مثلما كان «اكتشاف الغد» في سالف الزمان.

إن «الاختيار العقلاني» في عصر الآنية يعني الانهماك في الإشباع واجتناب التبعات، ولا سيما المسؤوليات التي ربما تنطوي عليها مثل هذه التبعات، فالآثار الدائمة لإشباع اليوم ترهن فرص إشباع الغد، ويتحوّل الدوام من مكسب إلى خسارة، وربما ينطبق هذا أيضاً على كل شيء صلب ثقيل ضخم، كل شيء يعوق الحركة ويقيدها. فالمصانع الصناعية العملاقة والأجساد الضخمة كان لها عهدها، كانت تشهد على ما لأصحابها من قوة وقدرة. أما الآن فهي نذير بالهزيمة في الجولة التالية من زيادة السرعة، ومن ثَم نذير بالعجز. فالجسد الخفيف ولياقة الحركة، والملابس والأحذية الرياضية الخفيفة، والهواتف النقالة (التي اختُرعت من أجل البدو الذين يريدون أن يكونوا «على اتصال دائم»)، والمتاع المتنقل أو القابل للاستعمال مرة واحدة، كلها رموز وعلامات ثقافية لعصر الآنية. أما الثقل والضخامة، والدهون (الحَرْفية أو المجازية) التي تُلام على تفشي الثقل والضخامة، فتلقى مصير القدرة على الدوام. إنها المخاطر التي ينبغي أن يحذرها المرء ويحاربها، ومن الأجدر به أن يبتعد عنها ويجتنبها.

يصعب تصوّر وجود ثقافة لا تبالي بالأبدية، وتجتنب الدوام، ويصعب أيضاً تصوّر أخلاقيات لا تبالي بتبعات أفعال البشر، وتجتنب المسؤولية عن الآثار التي ربما تحدثها في الآخرين. إن قدوم عصر الآنية يُدخل الثقافة البشرية والأخلاق في أرض غير مستكشفة ولا خريطة لها، حيث تفقد العادات التي تواكب الحياة كل نفع ومعنى، وقد وصف غي دوبور هذا الوضع في مقولته الشهيرة: «الرجال يشبهون أزمانهم أكثر من آبائهم»، ونساء هذا العصر ورجاله يختلفون عن آبائهم وأمهاتهم لأنهم يعيشون حاضراً «يريد أن ينسى الماضي، ويبدو أنه لم يؤمن بالمستقبل»[٢٨].

بيد أن ذاكرة الماضي والثقة في المستقبل كانتا إلى يومنا هذا الركيزتين اللتين قامت عليهما الجسور الأخلاقية والثقافية بين الزوال والدوام، والفناء البشري وخلود المآثر البشرية، واحتمال المسؤولية وحياة اللحظة.

---

(٢٨) Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, translated by Malcolm Imrie (London: Verso, 1990), pp. 13 and 16.

الفصل الرابع

العمل

تُعد قاعة مجلس مدينة ليدز، المدينة التي أعيش فيها منذ ثلاثين عاماً مضت، أثراً عظيماً يشهد على الطموحات العظيمة والثقة الكبيرة بالنفس لدى قادة الثورة الصناعية. فهذه القاعة بُنيت في منتصف القرن التاسع عشر على طراز يعكس العظمة والجلال، والترف والرغد، والضخامة والمتانة الخالدة؛ فكان الهدف أن تدوم القاعة إلى الأبد، مثل معبد البارثينون الإغريقي والمعابد المصرية التي تقلّد القاعة طرزها المعمارية. تحتوي القاعة في منتصفها على قاعة اجتماعات ضخمة، حيث كان يجتمع أهل المدينة بانتظام لمناقشة الخطوات المستقبلية التي تحقق مزيداً من المجد للمدنية والإمبراطورية البريطانية، تحت سقف قاعة الاجتماعات نُقشت قواعد بحروف ذهبية وأرجوانية، كانت ترمي إلى إرشاد كل من يشارك في صنع هذا المستقبل. إنها القواعد التي تقدّسها أخلاقيات البرجوازية إلى أبعد الحدود، تلك العبارات التي تتسم بتوكيد الذات والثقة بالنفس، مثل: «الأمانة هي أفضل سياسة»، و«بشائر بعصر قادم أفضل»، و«النظام والقانون» من بين هذه القواعد، ثمة قاعدة أخلاقية تلفت الانتباه إلى ما لها من إيجاز ملؤه الثقة والإصرار: «إلى الأمام»، وأغلب الظن أن حكماء المدينة الذي وضعوا هذه القواعد الأخلاقية، على العكس من الزائر المعاصر لقاعة المدينة، لم يساورهم شك في معنى تلك العبارة. حقاً إنهم لم يشعروا بالحاجة إلى الاستفسار عما تعنيه فكرة «الانطلاق إلى الأمام» المسمى باسم «التقدم». إنهم كانوا يعرفون الفرق بين «الأمام» و«الخلف» وكان بوسعهم أن يزعموا أنهم يعرفون الفرق لأنهم مارسوا الفعل الذي حقّق هذا الفرق؛ فإلى جوار عبارة «إلى الأمام» نقشت قاعدة أخرى بحروف ذهبية وأرجوانية «العمل يقهر كل شيء»، «إلى الأمام» كانت جهة الوصول، والعمل كان وسيلة الوصول

إليها، وحكماء المدينة الذين أمروا ببناء قاعة المدينة شعروا أنهم أقوياء بما يكفي للبقاء في ميدان السباق ما دام يؤدي إلى جهة الوصول.

في الخامس والعشرين من أيار/مايو عام ١٩١٦، قال هنري فورد لمراسل صحيفة **شيكاغو تريبيون**:

التاريخ عبث إلى حد ما، نحن لا نريد تراثاً، نحن نريد أن نعيش في الحاضر، والتاريخ الوحيد الذي يستحق أن نهتم به هو التاريخ الذي نصنعه اليوم.

كان فورد مشهوراً بأنه يقول بقوة ووضوح ما يفكر غيره مرتين قبل أن يقوله. التقدم؟ لا تنظر إليه باعتباره «عمل التاريخ»؛ إنه عملنا، عملنا نحن، نحن الذين نعيش في الحاضر. التاريخ الوحيد الذي يهم هو الذي لم نصنعه بعد، لكننا نعكف على صنعه في الوقت الراهن، وسنصنعه لا محالة؛ المستقبل هذا الذي عرَّفه أمريكي براغماتي عملي آخر اسمه أمبروس بيرس قبل عشر سنوات في كتابه **قاموس الشيطان** قائلاً: «إنه حقبة زمنية تزدهر فيها أمورنا، ونعرف فيها أصدقاءنا، ونضمن فيها سعادتنا».

الثقة الحديثة بالنفس أضافت بريقاً جديداً تمام الجدة إلى الفضول البشري الأبدي بشأن المستقبل. فاليوتوبيات الحديثة لم تكن أبداً مجرد نبوءات، أو مجرد أحلام فارغة؛ بل كانت، صراحة أو ضمناً، إعلان للنيات واعتقادات راسخة بأن ما هو مرغوب يمكن فعله وسيتم فعله. كان المستقبل منتجاً مثل بقية السلع في مجتمع المنتجين، وكان شيئاً نفكر فيه ملياً، ونخطط له، ونتابعه حتى تتم عملية إنتاجه، كان المستقبل من صنيع العمل، والعمل مصدر كل صنيع. يقول دانييل بل في دراسة له تعود إلى عام ١٩٦٧:

يلتزم كل مجتمع اليوم بوعي بالنمو الاقتصادي، وبالمستوى المرتفع لمعيشة أفراده، ومن ثَم بتخطيط التغير الاجتماعي وتوجيهه والتحكم فيه. ويُعزى الاختلاف الجذري الذي تشهده الدراسات الحالية عن الدراسات الماضية إلى كونها دراسات موجهة إلى أهداف خاصة تتعلق بالسياسة الاجتماعية، فضلاً عن أنها تتشكّل، بوعي ذاتي، بوساطة منهجية جديدة تَعِدُ

بتوفير أساس أقوى يمكن الاعتماد عليه في صنع بدائل واختيارات واقعية[1].

أغلب الظن أن فورد كان سيعلن في نشوة انتصار ما لاحظه بيير بورديو في حزن: حتى يسود المرء المستقبل، لا بد له من أن يسود الحاضر[2]، فمن يملكون الحاضر في قبضتهم يمكن أن يثقوا بقدرتهم على إرغام المستقبل بتحقيق الازدهار لأمور حياتهم، ومن ثَم إمكانية تجاهل الماضي. إنهم، هم وحدهم، يستطيعون أن يتعاملوا مع التاريخ الماضي باعتباره عبثاً أو «هراء» أو «تباهياً واهياً» أو «تضليلاً» أو على أقل تقدير، ألا يحظى التاريخ باهتمام يفوق ما تستحقه هذه الكلمات فالتقدّم لا يقدّس التاريخ ويعظّمه بل هو إعلان للإيمان بأن التاريخ لا فائدة منه ولا اعتبار له، وإعلان للعزم على محوه من الاعتبار.

أولاً: التقدم والثقة في التاريخ

ذلك هو لبّ الموضوع: «التقدم» لا يرمز إلى أية سمة من سمات التاريخ، بل إلى الثقة بالنفس التي يحظى بها الحاضر. فالمعنى الأعمق، وربما المعنى الوحيد للتقدم، يتألف من معتقدين مرتبطين تمام الارتباط: «الوقت في صالحنا»، و«إننا نحن من نستحدث الأمور»، هذان المعتقدان يعيشان معاً، ويموتان معاً، إنهما يستمران في العيش معاً ما دامت سلطة استحداث الأمور تجد تأكيداً وتعزيزاً متواصلين لها في أعمال الناس الذين يمسكون بزمامها. يقول آلان بيرفيت: «السبيل الوحيد الخليق بتغيير صحراء في أرض كنعان هو ثقة أعضاء المجتمع في بعضهم البعض، وثقة الجميع في المستقبل الذي سيقتسمونه»[3]، أما كل ما يمكن أن نقوله أو نسمعه بعد ذلك

---

(١) في مقدمة لدانييل بل كُتبت بصفته رئيسَ لجنةٍ عام ٢٠٠٠، في:

Herman Kahn and Anthony J. Wiener, eds., *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty Three Years,* introduction by Daniel Bell (London: Macmillan, 1967),

وهنا نقلاً عن:

Ignatius F. Clarke, *The Pattern of Expectation, 1644-2001* (London: Jonathan Cape, 1979), p. 314.

(٢) Pierre Bourdieu, *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contrel'invasion neo-liberale* (Paris: Liber, 1998), p. 97.

(٣) Alain Peyrefitte, *Du "Miracle" en économie: Leçons au Collège deFrance* (Paris: Odile Jacob, 1998), p. 230.

عن «جوهر» فكرة التقدّم فهو محاولة مفهومة، لكنّها مضللة وعقيمة، لصبغ الشعور بالثقة والثقة بالنفس «بصبغة أنطولوجية».

فهل التاريخ تقدّم نحو معيشة أفضل وسعادة أفضل؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، كيف نعلم؟ إننا، من نقول ذلك، لم نعش في الماضي، ومن عاشوا في الماضي لا يعيشون اليوم، فمن إذاً سيعقد المقارنة؟ فإذا كنا نفر (كما في لوحة بول كلي **ملاك التاريخ**، وكما يقرؤها فالتر بنيامين) إلى المستقبل الذي تدفعه فظائع الماضي، أو إذا كنا نفر (كما يريدنا أن نعتقد النموذج الإيجابي المتفائل من «تاريخ ويغ») إلى المستقبل الذي يجذبه ويشده الأمل في تحقيق «ازدهار أمورنا»، فإن «الدليل» الوحيد الذي نهتدي به هو لعب الذاكرة والخيال، وأن ما يربط بينهما أو يفصل بينهما هو ثقتنا بأنفسنا أو غيابها. إن من يثقون بسلطتهم في تغيير الأمور يرون «التقدم» بدهية من البدهيات أم من يرون أن زمام الأمور يفلت من أيديهم فيرون أن فكرة التقدم لن تحدث وستكون مثيرة للضحك عند سماعها، وبين هذين الوضعيْن القطبييْن توجد مساحة ضئيلة لنقاش «بلا غضب وحمية»، وبالطبع لا يوجد إجماع على الإطلاق. وأغلب الظنّ أن هنري فورد كان سيطبّق على فكرة التقدم رأياً مشابهاً للرأي الذي قاله في التدريبات الرياضية: «التدريبات الرياضية عبث، فإذا كانت صحتك جيدة، فأنت لست بحاجة إليها؛ وإذا كنت مريضاً، فأنت لا تمارسها».

ولكن إذا كانت الثقة بالنفس، الشعور المطمئن «بالإمساك بزمام الحاضر»، هي الأساس الوحيد الذي تقوم عليه الثقة في التقدّم، فلا عجب أن الثقة في أزمنتنا لا بد من أن تكون متقلقلة ومتزعزعة، وليس من العسير تحديد الأسباب التي تجعلها على هذه الحالة.

أولاً، الغياب الواضح لقوة مستقلة قادرة على «دفع العالم إلى الأمام»، فأكثر الأسئلة إلحاحاً، وأحوجها إلى إجابة، في أزمنتنا الحديثة في مرحلة السيولة ليس «ماذا نفعل؟» (حتى يصبح العالم أفضل أو أسعد)، بل «من سيفعل؟» وقد أعلن كينيث جويت انهيار «خطاب يشوع» الذي كان سائداً حتى وقت قريب ويشكّل تصوّراتنا عن العالم وآفاقه، ذلك الخطاب الذي يقول إن العالم «له تنظيم مركزي، ومحدودية صارمة، واهتمام هستيري

بحدود لا يمكن اختراقها»[٤]. في مثل هذا العالم، قلّما تظهر الشكوك بشأن القوة المستقلة الفاعلة. ففي نهاية الأمر، العالم الذي يوجد فيه «خطاب يشوع» ما هو إلا التقاء قوة فاعلة وبقايا/آثار أفعالها، هذا التصوّر له أساس معرفي صلب يضمن كينونات صلبة راسخة منيعة مثل: المصنع الفوردي أو الدول ذات السيادة التي تعكف على تصميم النظام وإدارته (دول ذات سيادة، وإن لم تكن كذلك في الواقع، فهي ذات سيادة على الأقل في طموحها وعزمها).

أساس الثقة في التقدم معروف هذه الأيام في الغالب الأعم بتصدعه وانشقاقه وانهياره المزمن. وأكثر عناصر هذا الأساس صلابة وأقلها قابلية للشك تفقد بسرعة قوة التحامها وسيادتها ومصداقيتها وأهليتها للثقة. وربما يكون الإعياء الذي أصاب الدولة الحديثة هو أكثر الأمور التي نستشعرها بشدة، فهو يعني أن سلطة دفع الناس إلى العمل، سلطة فعل الأشياء، انتُزعت من السياسة، التي اعتادت أن تحدد الأشياء التي ينبغي فعلها ومن يفعلها. وفي حين أن قوى الحياة السياسية كافة موجودة في المكان الذي وجدتهم فيها أزمنة الحداثة السائلة، مقيدة كما كانت من قبل بمواضعها المحلّية الخاصة، فإنّ السلطة تتدفق وتنساب في مواضع بعيدة المنال. فتجربتنا تشبه تجربة ركاب طائرة اكتشفوا، وهم في جو السماء، أن مقر قيادة الطائرة خالياً، يقول غي دوبور: «مركز التحكم صار الآن خفياً، ولن يشغله قائد معلوم أو أيديولوجية واضحة»[٥].

ثانياً، يضمحل وضوح الدور الذي ينبغي للقوة الفاعلة المستقلة، أية قوة فاعلة مستقلة، أن تقوم به من أجل تحسين صورة العالم، وهي لا تملك على الأرجح القوة الكافية التي تمكّنها من القيام بهذا الدور. إن صور المجتمع السعيد التي رسمتها ألوان عديدة وفُرَش عديدة على مدار القرنين الماضييْن أثبتت جميعها أنها إما أوهام وتخيلات يمتنع تحقيقها (في تلك الحالات التي أُعلن تحقيقها) وإما حياة لا يمكن احتمالها والتمتع بها. وكل شكل من أشكال الهندسة الاجتماعية ثبت أنه يفرز كثيراً من البؤس والشقاء يعادل

---

(٤) Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 306.

(٥) Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, translated byMalcolm Imrie (London: Verso, 1990), p. 9.

السعادة التي يفرزها، إن لم يكن يفوقها. وهذا ينطبق بالقدر نفسه على الخصمين الرئيسيْن، الماركسية المفلسة الآن والليبرالية الاقتصادية الرائجة. فها هو بيتر دروكر، أحد أهم المدافعين الصريحين عن الدولة الليبرالية، يقول في عام ١٩٨٣ إن سياسة «دعه يعمل هي الأخرى وعدت بـ«الخلاص بوساطة المجتمع»؛ فإزالة العوائق كافة الموجودة في طريق الكسب الفردي ستفرز في النهاية مجتمع الكمال أو على أقل تقدير أفضل مجتمع ممكن». ولهذا السبب فإن ادّعاءها الشجاعة والتباهي بذلك لا يمكن أن نأخذه على محمل الجد بعد اليوم. وقد طرح فرانسوا ليوتار سؤالاً مهماً وجاداً في الماضي: «أي فكر هذا الذي بمقدوره أن ينفي أوشفيتس من عملية جدلية عامة تتجه نحو تحرر عالمي شامل؟» هذا السؤال يظل، كما كان من قبل، بلا إجابة وسيظل كذلك. لقد انتهى عصر ازدهار خطاب يشوع؛ فالرؤى كافة التي رُسمت لعالم الكمال لم تعد مستساغة، أما الرؤى التي لم تُرسم بعد فإنها محل ريبة وشبهة. إننا الآن نسافر من دون فكرة عن جهة وصول ترشدنا، فلا نبحث عن مجتمع صالح، ولا نعلم تماماً ما يصيبنا بفتور الهمة أو يبث فينا الرغبة في الجري. لقد أدرك بيتر دروكر ببصيرته النافذة روح العصر عندما قال: «لا خلاص بوساطة المجتمع بعد اليوم . . . وأي أحد يعلن عن قدوم «المجتمع العظيم» كما فعل ليندون بينيز جونسون قبل عشرين عاماً لا أكثر سيكون محطّ سخرية، ولا يمكن لأحد أن يأخذ كلامه على محمل الجد»[٦].

لم تنته الغراميات الحديثة مع التقدّم؛ مع حياة يمكن «صُنعها»، حياة تبعث على رضى وقبول أفضل، وأغلب الظن أن هذه الغراميات لن تنتهي قريباً، فالحداثة لا تعرف حياة أخرى سوى الحياة «المصنوعة»؛ حياة أهل الحداثة مهمة لا هبة، مهمة لم تكتمل بعد، وتدعو من دون توقف إلى مزيد من الاهتمام والجهد الجديد. والوضع الإنساني في مرحلة الحداثة «المائعة» أو الرأسمالية «الخفيفة» كشف طريقة هذه الحياة وجعلها أكثر وضوحاً، فلم يعد التقدم إجراءً مؤقتاً، ومسألة مؤقتة، تؤدي في النهاية (أو في القريب) إلى حالة من الكمال (أي فعل المرء كل ما كان ينبغي فعله بحيث لا تستدعي تغييراً آخر)، بل صار التقدم مهمة وضرورة دائمة ربما لا تنتهي، صار عين «البقاء على قيد الحياة والبقاء في حالة جيدة».

(٦) Peter F. Drucker, *The New Realities* (London: Heinemann, 1989), pp. 10 and 15.

مع ذلك، إذا كانت فكرة التقدم في شكلها الراهن تبدو غير مألوفة إلى درجة تجعل المرء يتساءل إذا ما كانت لا تزال معنا، فإنما يعزى ذلك إلى أن التقدم، مثل كثير من العناصر الأخرى المتعدّدة التي تتسم بها الحياة الحديثة، خضع لسيروة النزعة الفردية، أو لنكن أكثر وضوحاً، خضع للخصخصة، وتحرر من القيود والضوابط. فعروض «تحديث» الجوانب الراهنة للواقع عديدة ومتنوعة، والعلاقة بين الجدة والتحسين الفعلي للواقع تُركت للتنافس الحر قبل طرحها وبعده، وستظل مثار نزاع وخلاف لا محالة حتى بعد أن يتحدّد الاختيار. لقد خضع التقدم للخصخصة لأن قضية التحسين لم تعد مشروعاً جمعياً، بل صارت مشروعاً فرديّاً، فالأفراد الذين يعتمدون على أنفسهم هم من يتوقع منهم أن يستخدموا، كل واحد على حدة، دهاءهم وشطارتهم ومجهودهم حتى يرفعوا أنفسهم إلى وضع أفضل، ويتخلصوا من أي جانب يبغضونه من جوانب وضعهم الراهن. يقول أولريش بيك في دراسته المدهشة عن مجتمع المخاطر المعاصر:

يمكن ظهور أشكال للوجود تخضع لسيرورة النزعة الفردية، تلك الأشكال التي ترغم الناس، من أجل حياتهم المادية، على جعل أنفسهم مركز تخطيطهم وسلوك حياتهم المادية... واقع الأمر، لا بد للمرء من أن يختار هويته الاجتماعية ويغيرها ... فالفرد نفسه يصير وحدة إنتاج المكون الاجتماعي في عالم الحياة(٧).

مع ذلك، تظل قضية إمكانية التقدم، سواء أكانت مصير النوع البشري أو مهمة الفرد، كما كانت إلى حد كبير قبل أن يبدأ تحرير التقدم وخصخصته. وقد عبر بيير بورديو عن ذلك بدقة عندما قال إن تصميم المستقبل يتطلّب الإمساك بزمام الحاضر. فالجِدّة الوحيدة هنا هي أن إمساك الفرد نفسه بزمام الحاضر هو جوهر الموضوع. ويجد كثيرون من أهل هذا الزمان، وربما أغلبهم، أن إمساكهم الفردي بزمام الحاضر مهتز، على أحسن تقدير، وغائب بكل وضوح، في الغالب الأعم. إننا نحيا في عالم المرونة العالمية الشاملة، في ظلّ ظروف قاسية مشؤومة من انعدام الأمان الذي

Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter (V) (London: Sage, 1992), p. 88.

يخترق جوانب الحياة الفردية كافة، بما في ذلك مصادر الرزق، وعلاقات الحب أو المصالح المشتركة، ومحدّدات الهوية المهنية والهوية الثقافية، وأنماط تقديم الذات في المجال العام، وأنماط الصحة واللياقة، والقيم التي تستحقّ أن نبتغيها، وطرق الوصول إليها. إن موانئ الثقة الآمنة نادرة، وأغلب الوقت تطفو الثقة على سطح الماء بلا مرساة، باحثة بلا جدوى عن ملاذات آمنة من العواصف. وقد علمتنا الحياة جميعاً أن الخطط، حتى وإن وضعت بدقة محكمة وبجهد جهيد، تضلّ طريقها أيما ضلال، وتأتي بنتائج بعيدة تماماً عن المتوقع. وعلمتنا الحياة أيضاً أن جهودنا الجهيدة المبذولة في سبيل «ضبط الأمور وتنظيمها» تسفر غالباً عن مزيد من الفوضى والاضطراب وانعدام النظام، وأن الجهد الذي نبذله في الحد من المصادفة لا يعدو أن يكون لعبة من ألعاب الحظ.

أخلص العلم لعاداته، واستوعب على الفور رسالة التجربة التاريخية الجديدة، وعكس روح العصر بنشر النظريات العلمية عن الفوضى والكوارث. وكان العلم في سالف الزمان يقوم على الإيمان بأن «الإله لا يلعب النرد»، وأن الكون يتّسم بالحتمية في جوهره، وأن مهمة البشر تكمن في حصر كامل لقوانين الكون حتى نخرج من الظلمات، ويصير الفعل البشري معصوماً من الخطأ، ويصيب هدفه على الدوام. أما العلم المعاصر فيتجه نحو إدراك الطبيعة غير الحتمية المتأصّلة للعالم، والدور الكبير الذي تؤديه المصادفة، واستثنائية التوازن والنظام لا طبيعته النظامية. وقد أخلص العلماء لعاداتهم، وجاؤوا بالأخبار العلمية الصحيحة، وعادوا بها إلى المجال الذي عُرِفت فيه بالحدس أول مرة، أي إلى عالم الأمور البشرية والأفعال البشرية، يقول ديفيد رول في وصفه الشهير البارع للفلسفة التي ألهمها العلم إن «النظام الحتمي يخلق فوضى المصادفة»:

تعطي الدراسات الاقتصادية انطباعاً بأن دور المشرّعين والمسؤولين الحكوميين يتمثل في اكتشاف توازن يصب في مصلحة المجتمع على وجه الخصوص وتحقيقه، بيد أن أمثلة الفوضى في الفيزياء تعلّمنا أن حالات ديناميكية معينة، بدلاً من أن تؤدي إلى توازن، تحدث تطورات فوضوية مؤقتة لا يمكن التنبؤ بها، ومن ثَمّ ينبغي للمشرّعين والمسؤولين أن يعلموا أن قراراتهم التي ترمي إلى تحقيق توازن أفضل ربما تفرز بدلاً من ذلك تقلبات

عنيفة غير متوقعة، وربما تصاحبها آثار كارثية[٨].

تعدّدت فضائل العمل، وهكذا تربع على عرش القيم التي سنتها الأزمنة الحديثة، وكان من أبرز فضائله قدرته العجيبة، بل والسحرية، على تشكيل ما لا شكل له، واستدامة ما لا دوام له، وبفضل هذه القدرة، كان من الممكن أن يؤدي العمل دوراً رئيساً عن جدارة وأهلية، بل والدور الحاسم، في الطموح الحديث بتطويع المستقبل، والسيطرة عليه، واستغلاله، واستعماره حتى يحلّ النظام محل الفوضى، والأحداث المتوقّعة (الخاضعة للسيطرة) محل المصادفة. وأُضفي على العمل فضائل عديدة وأغراض مفيدة، مثل زيادة الثروة والحد من البؤس والشقاء، وإن كانت كل فضيلة أُضفيت عليه تقوم على إسهامه المفترض في صنع النظام؛ إسهامه في الفعل التاريخي الذي يجعل البشرية تتولى قيادة مصيرها.

كان «العمل» بهذا المفهوم يمثل النشاط الذي يفترض أن تشارك فيه البشرية جمعاء، لا باختيارها ولكن لأن مصيرها وطبيعتها تحتمان عليها ذلك وهي تصنع تاريخها. وكان «العمل» بهذا التعريف جهداً جمعياً لا بد من أن يشارك فيه كل عضو من أعضاء الجماعة البشرية. أما النتيجة فتحصيل حاصل: طرح العمل بوصفه «الوضع الطبيعي» للبشر كافة، والبطالة بوصفها وضعاً شاذاً، ومن ثَمّ لوم الانحراف عن ذلك الوضع الطبيعي على ما يجده البشر من فقر وشقاء وحرمان وفساد أخلاقي، وتقسيم الرجال والنساء إلى مراتب وفق القيمة المفترضة للإسهام الذي يحقّقه عملهم في الجهد العام الذي تبذله البشرية، ووضع العمل في أعلى مراتب النشاط الإنساني، ومن ثَمّ الوصول إلى التقدّم الذاتي الأخلاقي وارتفاع المستويات الأخلاقية العامة للمجتمع.

عندما يسود فقدان الأمان، ويدرك الناس أنه لا مفرّ منه، فإن الوجود في العالم يبدو سلسلة من أفعال تراكمية تتّسم بالاتّساق والمنطقية، وتتقيد بالقانون وتمتثل إليه، ويصير أقرب إلى لعبة، يكون فيها «العالم الخارجي» أحد اللاعبين، ويسلك مثلما يسلك اللاعبون كافة، يُداري أوراقه ويخفيها. وكما يحدث في أية لعبة من الألعاب، تميل خطط المستقبل إلى أن تكون وقتية ومتغيرة ومتبدلة، فلا تتجاوز الخطوات القليلة التالية.

---

(٨) David Ruelle, *Hasard et chaos* (Paris: Odile Jacob, 1991), pp. 90 and 113.

لم تعد تلوح في أفق الجهود البشرية أية حالة من حالات الكمال النهائي، وتلاشت الثقة في الفاعلية المؤكدة لأي جهد من الجهود، ومن ثَمّ لم يعد يوجد معنى لفكرة نظام «كُلي» تبنيه جهود العمل المتناغمة طويلة الأمد التي تقودها غاية محدّدة. فكلّما قلّ إحكام قبضة المرء على الحاضر قلّت إمكانية استيعاب المستقبل في التصميم. فالامتدادات الزمنية التي تُسمّى «المستقبل» تتقلص يوماً بعد يوم، وعمر الحياة ككل يُقطَّع شرائح منفصلة من الأحداث نتعامل مع «كل واحد منها على حدة»، ولم تعد الاستمرارية سمة التقدم، وهنا تتوارى الطبيعة التراكمية طويلة الأمد التي اتسم بها التقدم لتفسح المجال للمتطلبات التي يقتضيها تعاقب الأحداث واحداً بعد الآخر، فلا بد من كشف فائدة كل حدث، واستهلاكها بكاملها قبل انتهائها، وقبل أن يبدأ حدث جديد. ففي عالم يحكمه مبدأ المرونة، لا يمكن وضع استراتيجيات الحياة وخططها إلا على المدى القصير.

ذهب جاك أتالي في الآونة الأخيرة إلى أن المتاهة هي الصورة المجازية التي تهيمن، حتى وإن كنا لا ندري، على تفكيرنا في المستقبل ودورنا فيه. هذه الصورة المجازية صارت المرآة الرئيسة التي تتأمل فيها حضارتنا الغربية في مرحلتها الراهنة نفسها، كانت المتاهة بوصفها صورة مجازية للوضع الإنساني رسالة نقلها أهل البداوة الرُحل إلى أهل الاستقرار. ومرت آلاف السنين، واكتسب أهل الاستقرار أخيراً الثقة بالنفس والشجاعة التي يتطلبها التحدي الذي تمثّله المتاهة. يقول أتالي: «في اللغات الأوروبية كافة صارت كلمة المتاهة مرادفاً للتعقيد المصطنع والظلام العقيم والنظام المتعرج والأدغال المنيعة. وصار الوضوح مرادفاً للمنطق».

شرع أهل الاستقرار في جعل الجدران شفافة، والطرق المتعرجة مستقيمة ذات إشارات واضحة، والدهاليز مضاءة إضاءة جيدة. كما ألّفوا كتباً إرشادية وتعليمات واضحة محددة لا يشوبها غموض حتى يستخدمها كل السائلين في المستقبل عن الوجهات التي لا بد من أن يسلكوها أو يجتنبوها. لقد قام أهل الاستقرار بكل ذلك ليكتشفوا في النهاية أن المتاهة في موضعها الصحيح تماماً. فالمتاهة صارت أكثر خطورة وإرباكاً بسبب عدم وضوح التداخلات المتشابكة للآثار المتقاطعة، وعدم تناغم الإرشادات، والإضافة المستمرة لطرق جديدة متعرجة إلى الطرق السابقة، ولطرق جديدة مسدودة

إلى الطرق المسدودة التي تخبطنا فيها ودخلناها خطأً من قبل. وهكذا صار أهل الاستقرار «بدواً اضطراريين»، وهم يسترجعون بعد تأخّر الرسالة التي وصلتهم في بداية رحلتهم التاريخية، ويحاولون بجهد جهيد أن يستعيدوا محتوياتها المنسية التي، كما يتوقّعون، ربما تحمل حقاً «الحكمة التي يقتضيها مستقبلهم». مرة أخرى، المتاهة هي الصورة المجازية الكبرى للوضع الإنساني، وهي تعني «المكان المعتم الذي ربما لا يمتثل تصميم الطرق فيه لأي قانون، فالمصادفة والمفاجأة تهيمنان في عالم المتاهة، وهذا علامة على هزيمة العقل الخالص»[(٩)].

في عالم التيه الذي لا تنتهي متاهته يتفتت العمل البشري مثلما تتفتت بقية الحياة البشرية تماماً، ويتحوّل إلى أحداث مغلقة على نفسها. والحرص على استمرار العمل في مساره وفق خطط البشر إنما هو هدف يتملّص منهم ويراوغهم، وربما يعجزون عن تحقيقه. فقد تحوّل العمل من عالم بناء النظام والتحكم في المستقبل إلى عالم اللعب؛ وصارت أفعال العمل تشبه إلى حد كبير استراتيجية اللاعب الذي يضع لنفسه أهدافاً متواضعة قصيرة المدى لا تتجاوز الخطوة التالية أو الخطوتين التاليتين. ولا بد لنتائج الأهداف من أن تصلح للاستهلاك في الحال. فالعالم يزخر بجسور بعيدة كل البعد، جسور من الأفضل عدم التفكير في عبورها قبل الوصول إليها، وهذا الوصول لن يكون قريباً في أغلب الظن. ولا بد من التعامل مع كل عائق في الطريق في وقته؛ فما الحياة إلا سلسلة متوالية من الأحداث، وكل حدث له حساب، وكل حدث له ميزان للأرباح والخسائر، وطرق الحياة لا تزداد استقامة عندما نطؤها، وإذا مررنا مرة بسلام، فهذا ليس ضماناً بأننا سنسلك الطرق الصحيحة في المستقبل.

هكذا غيَّر العمل طبيعته، فهو في أغلب الأحيان فعل واحد منفصل، ألعوبة من ألاعيب الألعبان تستهدف ما هو في متناول اليد، ويحركها ويقيدها ما هو في متناول اليد. فالعمل يُشكِّل أكثر مما يُشكِّل، وهو أقرب إلى انتهاز الفرص منه إلى التخطيط والتصميم. إنه يشبه على نحو عجيب السايبر ـ مول الحفار الذي يعرف كيف يتحرك هنا وهناك بحثاً عن تجويفة

---

(٩) Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes* (Paris: Fayard, 1996), pp. 19, 23 and 60.

كهربائية حتى يضع القابس في المقبس ويعوض الطاقة التي استهلكها في الحركة هنا وهناك بحثاً عن تجويفة كهربائية حتى يضع القابس في المقبس ويعوض الطاقة...

ربما تكون عبارة «سلق العمل» هي أفضل وصف للطبيعة المتغيرة للعمل المنفصل عن الغاية الكبرى للرسالة البشرية في كل زمان ومكان، غاية لا تقل عظمة وجلالاً عن مهنة يمتهنها المرء مدى الحياة. هكذا جُرِّد العمل من بهارجه الأخروية، وانسلخ من جذوره الميتافيزيقية، ومن ثَمّ فقد المركزية التي أُضفيت عليه في كوكبة القيم المهيمنة في عصر الحداثة الصلبة والرأسمالية الثقيلة. فلم يعد من الممكن أن يمثّل العمل محوراً آمناً تدور حوله تعريفات الذات والهويات ومشاريع الحياة. ولم يعد من الممكن اعتبار العمل الأساس الأخلاقي للمجتمع أو المحور الأخلاقي للحياة الفردية.

فعلى العكس من كل ذلك، اكتسب العمل، وأنشطة الحياة الأخرى، دلالة جمالية بالدرجة الأولى، فصار يتوقع منه أن يبعث على الانبساط في حدّه، لا أن يُقاس بالآثار الحقيقية أو الظاهرية التي يجلبها لإخوة المرء وأخواته في البشرية أو لقوة الأمة والبلد، فضلاً عن سعادة الأجيال القادمة ورفاهيتها. وصار عملة نادرة أن نجد أناساً يؤكّدون أهمية العمل الذي يؤدونه ونفعه العام، ويفخرون بما يمثله لهم من امتياز أو وجاهة أو شرف. وقلما يُتوقع من العمل أن يسبغ «طابع الجلال» على من يقومون به، وأن يصنع منهم «أناساً أكثر صلاحاً»، وقلّما يكون محل إعجاب أو مدح لذلك السبب. بل يُقاس العمل ويُقيَّم بقدرته على التسلية والإمتاع، فلا يُشبع الرسالة الأخلاقية البروميثانية للمنتِج والمبدِع بقدر ما يُشبع الحاجات والرغبات الجمالية لكل من المستهلك، والباحث عن اللذات الحسية، والهاوي لجمع التجارب.

ثانياً: صعود العمل وسقوطه

يؤكد قاموس أكسفورد الإنكليزي أن أول استخدام لكلمة «العمل» (Labour) بمعنى «الجهد البدني الذي يستهدف سد الحاجات المادية للمجتمع» يعود إلى عام ١٧٧٦. وبعد مرور قرن من الزمان على هذا التاريخ، صار العمل يعني، إضافة إلى ذلك، «الهيكل العام للعمال

والموظفين» الذين يتولون هذا الدور في الإنتاج، ثم أصبح يعني، بعد ذلك بقليل، الاتحادات العمالية والهيئات الأخرى التي ربطت المعنيين، وحفظت تماسك الصلة بينهما، وأعادت صياغتها لتصبح قضية سياسية وأداة للسلطة السياسية. ويتميز الاستخدام الإنكليزي للكلمة بأنه يسلط الضوء على بنية «ثالوث العمل» أو الارتباط الوثيق (بل والتلاقي الدلالي المرتبط بالهوية القدرية) بين الأهمية المسندة للعمل («الكدح البدني والذهني»)، والتكوين الذاتي لمن يجدون لأنفسهم موطناً في طبقة العمال، والسياسة التي تقوم على هذا التكوين الذاتي. بعبارة أخرى، يسلط المصطلح الإنكليزي الضوء على الصلة بين صياغة الكدح البدني بوصفه المصدر الرئيس للثروة ورفاهية المجتمع من جهة، والتوكيد الذاتي للحركة العمالية من جهة أخرى، هذا الثالوث صعدت أقانيمه كلها معاً، وسقطت كلها معاً.

أجمع أغلب المؤرخين الاقتصاديين الرأي (كما يظهر في موجز أعده بول بيروك)[١٠] أنه يكاد لا يوجد فرق، من حيث مستويات الثروة والدخل، بين الحضارات في ذروة ازدهارها؛ فأغنياء روما في القرن الأول، وأغنياء الصين في القرن الحادي عشر، وأغنياء الهند في القرن السابع عشر، لا يختلفون كثيراً عن أغنياء أوروبا على أعتاب الثورة الصناعية. فكان نصيب الفرد من الدخل في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر، وفق بعض التقديرات، لا يزيد عن ٣٠ في المئة عن نظيره في الهند أو أفريقيا أو الصين آنذاك. لكن كان مرور قرن واحد من الزمان لا أكثر كفيلاً بتغيير هذه النسبة إلى أبعد الحدود. ففي عام ١٨٧٠ كان نصيب الفرد من الدخل في أوروبا المتقدمة صناعياً يفوق إحدى عشرة مرة نظيره في أكثر بلدان العالم فقراً. وفي القرن العشرين، وصل هذا المعدل إلى خمسة أضعاف، ثم إلى خمسين ضعفاً في عام ١٩٩٥. يقول دانييل كوهين عالم الاقتصاد في جامعة السوربون: «أستطيع القول إن ظاهرة اللامساواة بين الأمم ظاهرة حديثة؛ إنها نتاج القرنين الماضيين»[١١]. وهذا ينطبق أيضاً على العمل بوصفه مصدرَ الثروة، والسياسة التي ولدت من هذا الافتراض واهتدت به.

---

(١٠) Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique* (Paris: La Decouverte, 1994).

(١١) Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1998), p. 31.

كانت اللامساواة العالمية الجديدة، والثقة بالنفس والشعور بالأفضلية، مذهلة وغير مسبوقة على حد سواء، فكان لا بد من ظهور أفكار جديدة وأطر معرفية جديدة للإحاطة بها واستيعابها على المستوى الفكري. وهذه الأفكار والأطر الجديدة أتى بها علم الاقتصاد السياسي الوليد الذي جاء ليحل محل الأفكار الفزيوقراطية والمركنتالية التي صاحبت أوروبا على طريقها إلى المرحلة الحديثة من تاريخها وحتى بداية الثورة الصناعية.

فلم تكن «مصادفة» أن هذه الأفكار ظهرت في اسكتلندا، فهذا البلد كان داخل التيار العام للطفرة الصناعية وخارجه، كان متصلاً بما يحدث ومنفصلاً عنه في آن واحد، فكان يقترب على المستوى المادي والنفسي من البلد الذي صار فيما بعد المركز الأصيل للنظام الصناعي البازغ، لكنه احتفظ لفترة من الزمن بحصانة نسبية من تأثيره الاقتصادي والثقافي. فالنزعات التي كانت على أشدها في «المركز» كانت، في الغالب، تتجلّى على أكمل وجه وأحسنه في أماكن لم تحظ بأهمية في «الأطراف»، فالعيش في أطراف المركز الحضاري يعني الاقتراب بما يكفي لرؤية الأشياء بوضوح، ولكنه يعني أيضاً الابتعاد بما يكفي «لموضعة» الأشياء، ومن ثَم صياغة التصوّرات وتحويلها إلى مفاهيم. فلم تكن «مجرد مصادفة» أن البشارة والحقيقة القاطعة جاءت من اسكتلندا: الثروة تأتي بالعمل، والعمل هو المصدر الرئيس للثروة، وربما مصدرها الوحيد.

جدّد كارل بولاني رؤية كارل ماركس، وذهب إلى أن بداية «التحول العظيم» الذي أتى بالنظام الصناعي الجديد إلى الوجود تمثّلت في فصل العمال عن مصادر رزقهم. كان هذا الحدث العظيم جزءاً من عملية أكثر شمولاً، فلم يعد الإنتاج والتبادل واقعين في أسلوب حياة أكثر عمومية ووحدة لا تتجزّأ. ومن ثَمّ توافرت الظروف التي تجعل من العمل (والأرض والمال) مجرد سلعة، والتعامل مع العمل على أنه سلعة لا غير[١٢]. ويمكننا القول إن هذا الانفصال الجديد نفسه هو الذي منح طاقة العمل وأصحابها حرية الحركة، ومن ثَمّ توظيفها في أغراض مختلفة («أفضل»، أي أكثر نفعاً أو أكثر ربحاً). فقد جاء فصل الأنشطة الإنتاجية عن أشغال الحياة الأخرى

---

(١٢) Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time* (Boston, MA: Beacon Press, 1957), esp. pp. 56-57 and chap. 6.

ليسمح «للجهد البدني والذهني» بأن يتصلب ويصبح ظاهرة قائمة بنفسها أو «شيئاً» يمكن أن نتعامل معه مثل كل الأشياء، مثل أي شيء يمكن استعماله، أو نقله، أو ربطه بأشياء أخرى، أو فصله عنها.

لولا هذا الانفصال، لما أمكن فصل العمل على المستوى الذهني عن «الكلية» التي ينتمي إليها «بطبيعته»، وأن يتحول إلى موضوع مكتفٍ بنفسه. ففي التصور ما قبل الصناعي للثروة، كانت الأرض «كلية» (Totality)، كلية كاملة بمن يُفلحونها ويحصدون زرعها. أما النظام الصناعي الجديد والشبكة المفاهيمية التي جعلت الإعلان عن قدوم مجتمع صناعي متميز أمراً ممكناً، فقد وُلدا في بريطانيا. وقد امتازت آنذاك بريطانيا عن جيرانها الأوروبيين بأنها سبقتهم إلى تدمير فلّاحِيها، ومن ثَم تدمير الرابطة «الطبيعية» بين الأرض، وكدح الإنسان، والثروة. كان لا بد في البداية من تحويل الفلاحين إلى عاطلين عن العمل، وعائمين مع التيار، بلا سيّد يسودهم، حتى يمكن النظر إليهم باعتبارهم أوعية متحرّكة أو حوامل متحركة «للقوة العاملة» الجاهزة للاستعمال. وهكذا امتازت بريطانيا أيضاً بتلك القوة التي سُميت فيما بعد «مصدر الثروة» الكامن والقائم بنفسه.

وجد المتدبرون من أهل عصرنا أن البطالة الجديدة للعمال واقتلاعهم من جذورهم تحرير للعمل، وجزء لا يتجزأ من الإحساس العظيم بتحرير القدرات البشرية بوجه عام من القيود المزعجة التي يعوزها اتساع الأفق ورحابة الفكر، ومن حكم العادة والطبيعة والتبلّد الوراثي. بيد أن تحرّر العمل من «قيوده الطبيعية» لم يجعل العمل ينعم فترة طويلة بأن يكون طليقاً بلا عهد أو التزام أو انتماء، أو «حراً طليقاً بلا سيد يسوده». وقلّما أتى هذا التحرر باستقلال العمل، وقدرته على تقرير المصير، وحريته في تحديد وجهته واتباعها. وهكذا انهارت «الطريقة التقليدية للحياة»، أو لم تعد صالحة للتطبيق وإعادة إنتاج نفسها بنفسها. هذه الطريقة التقليدية كان العمل جزءاً منها قبل تحرّره، وكان لا بد من أن يحلّ محلها نظام جديد، نظام له تصميم مسبق، نظام «يُبنى كما تُبنى البيوت»، وليس مجرد راسب أتى به القدر في فيضانه على الأرض أو أتت به غلطة من غلطات التاريخ، بل نتاج الفكر والفعل العقلانييْن. فما إن تبيّن أن العمل مصدر الثروة حتى جاء دور العقل لينقّب عنه، ويستنزفه، ويستغله بكفاءة غير معهودة.

وجد بعض النقاد الذين امتلأت صدورهم بالروح الجديدة العاصفة التي اتّسم بها العصر الحديث (أبرزهم كارل ماركس) أن زوال النظام القديم وليد النسف العمد بالديناميت: انفجار أحدثته قنبلة زرعها رأس مالٍ عقد العزم على «إذابة كل ما هو صلب، وتدنيس كل ما هو مقدس»، أما النقاد الآخرون، مثل دو توكفيل، الذين يراودهم شك أكبر في الروح الجديدة وتقل حماستهم لها إلى حد بعيد، فرأوا أن هذا الزوال انهيار داخلي لا انفجار. فعندما نظروا إلى الوراء، أبصروا من بعيد بذور الهلاك في قلب النظام القديم (فمن الأيسر دائماً إبصارها أو استنباطها عند تأمل الماضي)، ووجدوا أن هياج السادة الجدد واختيالهم، في جوهره، ضرب في الميت أو قتل له، أو مجرد جري أكثر حيوية وعزيمة وراء العقاقير العجيبة التي جرَّبها النظام القديم منذ زمن بعيد في محاولات مستميتة، عديمة الجدوى، ليدرأ عن نفسه الموت أو يؤجّله على الأقل. لكن لم يختلف أحد من النقاد على مستقبل النظام الجديد ونيات سادته. فكان لا بد للنظام القديم من أن يرحل، وأن يحل محله نظام جديد أقوى وأشد من خَلَفِه. كان لا بد من ابتكار مراكز صلبة جديدة وبنائها لسد الفراغ الذي خلّفته المراكز المذابة. فالأشياء التي تُركت عائمة على غير هدى لا بد من شدّها وتثبيتها في مكانها مرة أخرى بإحكام يفوق ما قبله. ويمكننا أن نعبّر عن ذلك بالعبارة الشائعة في الوقت الراهن: «ما انقطع لا بد من وصله» مرة أخرى، عاجلاً أم آجلاً.

تقطيع الروابط الاجتماعية/المحلية القديمة، وإعلان الحرب على العادات والأعراف، وتمزيق القوى الوسيطة القديمة وسحقها، كل ذلك آل إلى هذيان «البداية الجديدة» الذي يسبب السُكر وفقدان الصواب. فبدت «إذابة كل ما هو صلب» وكأنها صهر لمعدن حديد خام وصبّه ليصير أعمدة فولاذية. فكل المراكز الصلبة التي صُهرت وصارت مائعة الآن تبدو مستعدة لإعادة التوجيه والصب في قوالب جديدة، حتى تتشكّل في شكل جديد ما كان لها أن تتخذه لولا أن سُمح لها بأن تجري في قيعان الأنهار التي حفرتها بنفسها. فما من هدف من الأهداف، مهما دل على طموح جامح، يفوق قدرة الإنسان على التفكير والاكتشاف والاختراع والتخطيط والفعل. فإن لم تكن ساعة المجتمع السعيد قد اقتربت بعد، مجتمع الناس السعداء، فإن وصوله الوشيك مُرتقب بالفعل على اللوحات التي رسمها أهل الفكر،

وتجسدت معالمها في مكاتب أهل الفعل ومقار القيادة المركزية. فسعى أهل الفكر والفعل إلى تشييد نظام جديد. وكان لا بد من توظيف الحرية المكتشفة بالأمس في تحقيق نظام مستقر في المستقبل. فلا يُترك شيء لمسار متقلب لا يمكن التنبؤ به، ولا للصدفة والمصادفة. ولا يُترك شيء على الإطلاق في شكله الراهن إلا إذا كان ذلك الشكل يقبل التعديل والتحسين، ويمكن تطويعه ليكون أكثر فائدة ونفعاً.

هذا النظام الجديد سيستعيد العُرَى التي انفصمت، والعقد الذي انفرط، أما حطام الفواجع والمصائب الماضية، كل الحطام العائم أو الغارق أو المنجرف، فسيصل إلى بر الأمان، ويعود إلى موطنه من جديد، ويُثبَّت في موضعه الصحيح. ذلك النظام لا بد من أن يكون متماسكاً وصلباً ومبنياً من الحجارة ومصنوعاً من الفولاذ بحيث لا يقبل التغيير؛ ويُكتب له الدوام. فقد كان الضخم جميلاً، وكان الضخم عقلانياً، كان الضخم يرمز إلى السلطة والطموح والشجاعة. فكان موقع بناء النظام الصناعي الجديد يكتظ بآثار تشهد على تلك السلطة والطموح، آثار قوية ومتينة، أو لم تكن كذلك، ولكنها صُنعت كي تبدو قوية ومتينة، مثل مصانع عملاقة تكتظ من أولها إلى آخرها بآلات ضخمة وأعداد كبيرة من العمال حولها، أو شبكات كثيفة من القنوات والجسور والخطوط الحديدية التي تصاحبها محطات السكك الحديدية الفخمة، وهي محطات بُنيت من أجل محاكاة المعابد القديمة التي شُيِّدت لعبادة الأبدية وتأكيد ما للعابدين من مجد أبدي.

إن هنري فورد الذي أعلن أن «التاريخ عبث»، و«أننا لا نريد تراثاً» و«أننا نريد أن نحيا في الحاضر، وأن التاريخ الوحيد الذي يستحق الاهتمام هو التاريخ الذي نصنعه اليوم»، هو نفسه هنري فورد الذي ضاعف في يوم من الأيام أجور عماله، وعلّل ذلك بأنه كان يرغب في أن يتمكن عماله من شراء سياراته. وبالطبع كان هذا التعليل مجرد مزاح، فالسيارات التي اشتراها العاملون بمصانع فورد كانت تمثل جزءاً ضئيلاً من المبيعات الإجمالية، وكانت مضاعفة الأجور تمثل عبئاً كبيراً على تكاليف الإنتاج التي كان يتحملها فورد. أما السبب الحقيقي وراء هذه الخطوة غير التقليدية فهو رغبة فورد بأن يُوقف المعدلات المرتفعة المزعجة لتنقل العمالة. أراد فورد أن يقيّد موظفيه بمشروعاته مرة وللأبد، أن يربح من الأموال المستثمرة في

تدريبهم وتمرينهم طوال المدة التي يقضونها في مصانعه. وحتى يتمكّن من تحقيق هذه الغاية، كان عليه أن يُقيّد حركة موظفيه، أن يُبقي عليهم في أماكنهم، ويا حبذا إذا أبقى عليهم في أماكنهم حتى يستنزف طاقة عملهم تماماً. كان عليه أن يجعلهم معتمدين على توظيفهم في مصنعه، وبيع عملهم له لأنه هو نفسه اعتمد على توظيفهم وعملهم في تحقيق ثروته وقوته.

عبَّر فورد بصوت عالٍ عن الأفكار التي أَكَنَّها غيره في صدورهم، ولم يتمكنوا من الحديث عنها إلا في همس، أو قُل إنه استنبط بعقلانية ما شعر به غيره في مأزق مشابه، ولكن عجزوا عن التعبير عنه. إن الاستشهاد باسم فورد للإشارة إلى النموذج العالمي الشامل للمقاصد والممارسات التي تمثّل الحداثة الصلبة أو الرأسمالية الثقيلة هو استشهاد في محله، فالنّموذج الذي سنّه هنري فورد نظام عقلاني جديد حدّد معيار النزعة العالمية الشاملة لعصره. وكان نموذجاً مثالياً كافح رواد الأعمال في عصره من أجل تحقيقه، ونجحوا في ذلك إلى حد ما. فكان النموذج المثالي يتمثل في جعل رأس المال والعمل في رِباط، مثل زواج من فوق سبع سماوات، فلا توجد قوة على الأرض يُمكنها، أو تجرؤ، أن تفكّ هذا الرباط.

واقع الأمر أن الحداثة الصلبة كانت أيضاً زمن الرأسمالية الثقيلة، زمن الارتباط بين رأس المال والعمل في حصن حصين بفضل الاعتماد المتبادل بينهما. وكان العمال يعتمدون على استئجارهم لكسب قوتهم، وكان رأس المال يعتمد على استئجارهم من أجل نموه وتكاثره، وكان لمكان لقائهم عنوان ثابت؛ فلا يمكن لأحدهما أن ينتقل إلى مكان آخر بسهولة، بل كانت جدران المصنع الضخمة تحيط بهما، وتجمع بينهما في سجن مشترك. كان رأس المال والعمال يداً واحدة، في الغنى والفقر، في الصحة والمرض، وتعاهدا ألا يُفرّقهما إلا الموت، فكان المصنع عُش الزوجية ـ أرض المعركة التي تشهد حرب الخنادق، والبيت الطبيعي الذي تسكنه الأحلام والآمال في آن واحد.

ما ألَّف بين رأس المال والعمل وجمع بينهما في خير هو صفقة الشراء والبيع. فحتى يبقى رأس المال والعمل كلاهما على قيد الحياة، لا بد من أن يظل كل طرف منهما في حالة جيدة تناسب هذه الصفقة. فكان على الرأسماليين أن يقدروا على الاستمرار في شراء العمل، وكان على العمال

أن ينعموا بيقظة وصحة وقوة وجاذبية كافية تحول دون إعاقة المشترين المحتملين وتأخيرهم، ومن دون تحميل المشترين التكاليف الكاملة لحالتهم. فكل طرف كان له «مصالح مكتسبة ومنافع مُقررة» في جعل الطرف الآخر في حالة جيدة. فلا عجب أن «إعادة تسليع» رأس المال والعمل صارت الوظيفة الأساسية والاهتمام الرئيس للسياسة والقوة السياسية العليا، أي الدولة. فكان على الدولة أن تتأكد من قدرة الرأسماليين على شراء العمل بأسعاره المعروضة. وكان العاطلون هم حقاً وصدقاً «جيش العمل الاحتياطي»، ومن ثَم كان لا بد من الإبقاء عليهم، في الشدة والرخاء، في وضع الاستعداد، فربما يقتضي الأمر استدعاءهم إلى الخدمة. ولذا كانت دولة الرفاه، الدولة التي تخصّص نفسها لهذا الغرض وحده، «تتجاوز اليسار واليمين» بجدارة، فكانت ركيزة لا يمكن من دونها أن يبقى رأس المال أو العمل على قيد الحياة وبصحة جيدة، ناهيك بنموهما.

رأى بعض الناس في دولة الرفاه تدبيراً مؤقتاً ينتهي ما إن تبيّن أن الحماية الجمعية للفرد من مصائب الدنيا قد منحته القوة والمهارة التي تمكّنه من تطوير إمكاناته بالكامل وامتلاك الشجاعة اللازمة للمخاطرة، ومن ثَمّ القدرة، إذا جاز التعبير، على «الوقوف على قدميه»، ورأى أناس آخرون يراودهم الشك في ذلك أن دولة الرفاه مجرد أداة من أدوات صيانة الصحة العامة تحظى بإدارة جمعية وتمويل جمعي، فهي أداة تطهيرية وعلاجية يستمر عملها ما دامت المشروعات الرأسمالية تفرز نفايات اجتماعية من دون أن يكون لديها نية ولا موارد لإعادة تدويرها (أي لأجل غير مسمى). إنما هناك اتفاق عام على أن دولة الرفاه كانت كياناً مستحدثاً يرمي إلى التعامل مع الانحرافات، ومنع الشذوذ عن القاعدة، وتخفيف حدة العواقب الناجمة عن الكسر المحتمل للقواعد. فالقاعدة نفسها، قلما كانت محل شك، بل كانت تؤكد الارتباط المتبادل المباشر بين رأس المال والعمل، وحل كل القضايا الاجتماعية المهمة المزعجة في إطار هذا الارتباط.

فأي عامل يبدأ حرفته الأولى وهو صبي عند فورد كان يمكنه أن يطمئن أن حياته المهنية ستنتهي في المكان نفسه. ذلك لأن آفاق الزمن في المنظومة الرأسمالية الثقيلة كانت طويلة الأمد. فكان العمّال يدركون أن هذه الآفاق أتت بإمكانية التوظيف مدى الحياة داخل شركة ربما يُكتب لها الخلود، أو

لا يكتب لها، وإن كان عمرها يفوق أعمارهم بكثير على أي حال. أما أصحاب رأس المال فقد رأوا أن «ثروة العائلة» التي من المفترض أن تدوم، وأن يتجاوز عمرها عمر أي فرد من أفراد الأسرة الواحدة، إنما هي مرادف للمصانع التي ورثوها أو بنوها أو أرادوا بها زيادة الأملاك الموروثة.

خلاصة القول، العقلية التي تفكر على المدى البعيد كانت أملاً أفرزته التجربة، أملاً عززته تلك التجربة بقوة على الدوام، أملاً بأن مصائر الناس الذين يشترون العمل والناس الذين يبيعونه ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، وتتشابك بلا انفصال لأمد بعيد، أو للأبد في واقع الأمر. ومن ثَم فإن إيجاد طريقة مناسبة للعيش المشترك يحقّق «مصلحة الطرفين» مثلما يفعل التشاور بشأن قواعد المعاملة اللائقة التي تحكمها الجيرة بين المُلاك الذين يسكنون العقار الواحد، تلك التجربة استغرقت عقوداً عديدة، وربما أكثر من قرن، حتى تترسخ، فقد ظهرت في نهاية عملية طويلة عصيبة من «ترسيخ الروابط الصلبة»، يقول ريتشارد سينيت في دراسة حديثة له إن الاضطراب الأصلي للعصر الرأسمالي لم يتلاش إلا بعد الحرب العالمية الثانية ليحل محله، على الأقل في الاقتصاديات الأكثر تقدماً «اتحادات قوية، وضمانات دولة الرفاه، والشركات العملاقة» التي اجتمعت حتى تصنع عصراً يسوده «الاستقرار النسبي»[١٣].

ويقبع تحت هذا «الاستقرار النسبي»، بالتأكيد، صراع دائم، وواقع الأمر، أنه جعل الصراع ممكناً، بل و«وظيفياً»، وهي مفارقة وضع لويس كوزر يده عليها في عصره بدقة. ففي السراء والضراء، كان الخصمان مقيدين معاً بقيد الاعتماد المتبادل، وجاءت المواجهة، واختبارات القوة، وعمليات التفاوض المصاحبة لها، لتعزّز الوحدة بين الطرفين المتصارعين. ويعزى ذلك تحديداً إلى أنه لم يتمكن أحدهما من القيام بمهامه من دون عون الآخر، فكان كلاهما يعلم أن بقاءه يعتمد على إيجاد حلول يقبلها كلاهما. وما دام التزما بالبقاء في صحبة تجمعهما معاً، كانت قواعد تلك المعية مركز مفاوضات مكثفة، فأخذت شكل الفظاظة والغلظة والمواجهات والمكاشفات

---

(١٣) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequencesof Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton and Co., 1998), p. 23.

أحياناً، والهدنة والحل الوسط أحياناً أخرى. فصاغت الاتحادات عجز العاملين الأفراد في قوة تفاوضية جمعية، وكافحت من أجل إعادة صياغة الضوابط التعجيزية بما يضمن حقوق العاملين، وتشكيلها من جديد بحيث تصبح قيوداً تُفرض على حرية المناورة التي يحظى بها أصحاب العمل. وما دام هذا الاعتماد المتبادل جارياً، تحوّلت الجداول الزمنية غير الشخصية إلى «ساحة يمكن للعمال أن يؤكّدوا فيها مطالبهم، ساحة للتمكين»، وذلك كما يقول ريتشارد سينيت. وتلك الجداول الزمنية هي نفسها التي كرهها الحرفيون الذين سيقوا إلى المصانع الرأسمالية الباكرة التي أثارت مقاومة وثّقها إدوارد بلمر طومبسن بشكل واضح، ناهيك بصورها «الجديدة والمعدّلة» الصارخة لقياسات الوقت عند فريدريك تايلور، أي كل أفعال «القمع والسيطرة التي مارستها الإدارة من أجل نمو المنظومة الصناعية العملاقة. «ويخلص سينيت إلى أن «الروتين له أضراره، لكن له منافعه أيضاً»؛ فالروتين يمكن أن يُفسد العمل، لكنه أيضاً يمكن أن يُؤلف حياة»[14].

ذلك الوضع تغيّر الآن؛ ذلك لأنّ المكون الرئيس الحاسم للتغير المتعدّد الجوانب الآن تمثّل في العقلية «قصيرة الأمد» التي جاءت لتحلّ محلّ العقلية «طويلة الأمد»، فالزيجات القائمة على مقولة «تعاهدنا ألا يفرقنا إلا الموت» صارت موضة قديمة تماماً، وصارت عملة نادرة فلم يعد الشريكان يتوقعان البقاء معاً طويلاً. وتشير أحدث الإحصاءات إلى أن الشاب الأمريكي الذي يحظى بمستوى معتدل من التعليم يتوقع أن يغير وظيفته على الأقل إحدى عشرة مرة خلال حياته المهنية، وأغلب الظن أن وتيرة التغير وسرعته ستتواصلان في الارتفاع قبل انقضاء فترة نشاط الجيل الحالي ومدة حياته المهنية. «فالمرونة» هي شعار اليوم، وعند تطبيقها على سوق العمل، فإنها تنذر بنهاية فكرة «الوظيفة كما نعرفها»، وإعلان مجيء العمل في صور عقود قصيرة الأجل، وعقود متجددة، أو لا عقود، وظائف بلا بند يكفُل الأمن والتأمين، بل بند يضمن التوظيف «حتى إشعار آخر». فالحياة المهنية تسودها حالة من اللايقين.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٤٢ ـ ٤٣.

ثالثاً: من الزواج إلى المعاشرة

ربما يقول قائل إن هذا الوضع ليس جديداً على الإطلاق؛ وإن الحياة المهنية يسودها اللايقين منذ قديم الأزل، لكن اللايقين في أيامنا الراهنة جديد تمام الجِدة بشكل واضح. فالكوارث التي يخشى المرء أن تقضي على مصدر رزقه، واحتمالاتها، ليس من النوعية التي يمكن منعها، أو على الأقل مقاومتها وتخفيف حدتها بعد جمع القوى، وتوحيد الصفوف، واتخاذ الإجراءات التي تصدر عن النقاش والاتفاق والتأييد المشترك. وأفظع الكوارث التي تصيب الناس في عشوائية هذه الأيام، وتختار ضحاياها بمنطق شديد الغرابة أو من دون منطق واضح على الإطلاق، تُلقي بضرباتها هنا وهناك كيفما تشاء بحيث يتعذّر توقُّع من سيكون من الهالكين ومن سيكون من الناجين. إن اللايقين في الأزمنة الراهنة قوة شديدة تُرسِّخ سيرورة النزعة الفردية، إنه يُحدث الفُرقة بدلاً من الوحدة، وما دمنا لا ندرى من سيطلع عليه النهار وفي أي فرقة يكون، فإن فكرة «المصالح المشتركة» تزداد ضبابيتها بصورة غير معهودة، وتفقد قيمها البراغماتية.

جُعلت المخاوف والهموم والشكاوى المعاصرة ليعانيها المرء بمفرده. إنها لا تتجمع في وحدة واحدة، فلا تتراكم في «قضية مشتركة»، وليس لها عنوان معين، أو حتى عنوان واضح. يُجرِّد هذا الواقع علاقات التضامن من مكانتها السابقة التي اتسمت بالتكتيكات العقلانية، ويطرح استراتيجية حياة تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي قادت إلى تأسيس منظمات الطبقة العاملة النضالية والدفاعية. فعندما تحدّث بيير بورديو إلى الناس الذين تضرروا أو كانوا يخشون أن يتضرروا من التغيرات الراهنة في أحوال عملهم، سمع كثيراً أنه «في ظلّ الأشكال الجديدة للاستثمار الذي يروق له تماماً تحرير سوق العمل واستحداث العمالة المؤقتة، تبدو الأشكال التقليدية للعمل النقابي غير كافية. ويخلُص بورديو إلى أن التحولات الأخيرة «حطمت الأسس التي قامت عليها علاقات التضامن في الماضي»، وأن «فك السحر عن هذه العلاقات يصاحبه موت روح النضال والمشاركة السياسية»[١٥].

---

(١٥) Pierre Bourdieu, dir., *La Misère du monde, Points essais* (Paris: Seuil, 1993), pp.628 and 631.

ما إن كان توظيف العمالة قصير الأجل وغير مستقر، وكان مجرداً من الإمكانات الثابتة (المضمونة) حتى تحوّل إلى سلسلة من الأحداث المنفصلة، وعندما تخلص من أغلب القواعد الحاكمة للعبة الترقيات وضوابط الاستغناء عن خدمة العاملين، أو أنها صارت تتغير قبل أن تنتهي اللعبة نفسها، فلم يعد هناك أمل للولاء والالتزام المتبادل بأن يُخرِج شطأه ويستغلظ ويستوي على سُوقه، فقد ولَّت أزمنة الاعتماد المتبادل طويل الأجل، وقلما يوجد شيء يبعث على الاهتمام الجاد النقدي البديع بحكمة الجهد المشترك وتدابيره اللازمة، بل يبدو مكان العمل موقعاً للتخييم، يقيم به المرء عدة أيام لا غير، وربما يتركه في أية لحظة إذا لم ينعم بسبل الراحة المعروضة، أو إذا وجدها غير مُرضية عندما يُجربها، فليس مكان العمل بيتاً مشتركاً يقر فيه المرء، ويتحمل المتاعب، ويضع في صبر القواعد المقبولة للعيش تحت سقف واحد. أشار مارك غرانوفيتر إلى أن الزمن الذي نعيش فيه هو زمن «الروابط الضعيفة» بينما ارتأى سينيت أن: «الأشكال العابرة للعلاقات أكثر فائدة للناس من الارتباطات طويلة الأجل»[١٦].

يتسم النموذج الحالي للحداثة بكل من «الذوبان»، «الجريان»، و«التناثر»، و«التبعثر»، وتفكيك النظم، وربما لا ينذر هذا النموذج بالانفصال النهائي عن الحداثة الأولى، لكنه ينذر قطعاً بمجيء الرأسمالية الخفيفة العائمة، رأسمالية فك الارتباط، وفك الروابط بين رأس المال والعمل. وربما نقول إن هذا التحوّل المشؤوم صورة من الانتقال من عصر «الزواج» إلى عصر «المعاشرة،» بكل ما يصاحب ذلك من مواقف وتبعات استراتيجية، بما في ذلك افتراض الطبيعة المؤقتة للمعاشرة، وإمكانية انتهاء العلاقة في أية لحظة ولأي سبب ما إن انقضت الحاجة أو انطفأت الرغبة. فإذا كانت المعاشرة تقوم على الاتفاق بين الطرفين والاعتماد المتبادل بينهما، فإن فكّ الارتباط أحادي الجانب. وقد اكتسب أحد الطرفين استقلالاً ربما كان يرغب فيه على الدوام في الخفاء، لكنه لم يُشر إلى احتمال حدوثه في المستقبل. فحرّر رأس المال نفسه من الاعتماد على العمل عبر حرية الحركة الجديدة التي لم يحلم بها في الماضي، حتى أنه فاق المستوى الذي لم

---

(١٦) Sennett, Ibid., p. 24.

يحققه مطلقاً في سالف الزمان «المُلاك الذين لا يقيمون على أملاكهم»، فنمو رأس المال وإعادة إنتاجه، والأرباح والعوائد، ورضى المساهمين، كل هذه الأمور صارت مستقلة إلى حد كبير عن دوام أي ارتباط محلي بالعمل.

هذا الاستقلال ليس، بالطبع، كاملاً، فرأس المال لا ينعم بحرية تامة كما يتمنى، وكما يبذل ما بوسعه لينعم بها. فثمة عوامل قُطرية ـ محلية لا بد من أخذها بعين الاعتبار في أغلب الحسابات، و«السلطة المزعجة» التي تمتلكها الحكومات المحلية ربما تضع قيوداً مزعجة على حرية الحركة التي ينعم بها رأس المال. بيد أن رأس المال صار يتجاوز حدود الدولة القُطرية، صار ينعم بالخفة والتحرّر إلى حد غير مسبوق. كما أن المستوى الذي حقّقه بالفعل في سهولة الحركة والانتقال من مكان إلى آخر يكفي في أغلب الأحيان لابتزاز القوى السياسية المقيدة بحدود الدولة القُطرية وامتثالها لما يريد. فالتهديد (حتى وإن كان خفيّاً لا يُنطق به، ومجرد تخمين لا أكثر) بقطع الروابط المحلية والانتقال إلى مكان آخر إنما هو أمر لا بد لأية حكومة مسؤولة، من أجل نفسها ومن أجل أنصارها، من أن تتعامل معه بكل جدية، فتحاول أن تجعل سياساتها تابعة للغاية الكبرى التي تتمثل في درء التهديد الذي يمثله تناقص رؤوس الأموال المستثمرة.

لقد صارت السياسة اليوم، إلى درجة غير مسبوقة، صراعاً بين السرعة التي يمكن أن يتحرك بها رأس المال وطاقات «تخفيف هذه السرعة» لدى السلطات المحلية، ولا يخفى أن المؤسسات المحلية تبدو وكأنها تخوض حرباً لا يمكن لها أن تنتصر فيها. فالحكومة التي أصبح شغلها الشاغل رفاهية أنصارها ليس أمامها خيار سوى مداهنة رأس المال وإغرائه، لا إجباره، بأن يأتي إليها، ويستقر في الداخل، ليؤسس مكاتب في مبانٍ شاهقة بدلاً من الإقامة في غرف فندقية يستأجرها بالليلة. وهذا يمكن تحقيقه (باللغة الاصطلاحية السائدة في عصر التجارة الحرة) من خلال «خلق ظروف أفضل للاقتصاد الحر». وهذا يعني تعديل اللعبة السياسية بما يتلاءم مع قواعد «الاقتصاد الحر»، أي استخدام الحكومة لكل سلطاتها التنظيمية في خدمة تحرير السوق من القيود والضوابط، وإلغاء القوانين والتشريعات القائمة التي «تقيّد الاقتصاد الحر»، وهذا من باب تأكيد المصداقية والدليل الدامغ بتعهد الحكومة بأن سلطاتها التنظيمية لن تُستخدم في تقييد حريات رأس المال،

ومن ثَمّ عدم اتخاذ أية خطوة يمكنها أن تخلق انطباعاً بأن الأرض التي تخضع إدارتها السياسية للحكومة لا ترحب بأعراف رأس المال وتوقعاته ومشروعاته، رأس المال الذي يفكّر من منظور عالمي ويفعل من منظور عالمي، أو أنها أقل ترحيباً بكل ذلك من الأراضي التي تديرها حكومات مجاورة. واقع الأمر أن كل هذا يعني تخفيض الضرائب، والحد من القوانين أو إلغاءها تماماً، والأهم «مرونة سوق العمل». وبوجه أعم، يعني كل ذلك إذعان أهل البلد، وعجزهم عن حشد مقاومة منظمة لأي قرار ربما يتخذه رأس المال. وتكمن المفارقة في أن الحكومات لا يمكنها أن تأمل بإبقاء رأس المال في المكان إلا بإقناعه تماماً بأنه حرّ، وأنه يمكنه مغادرة المكان، بإشعار عاجل أو من دون إشعار.

فبعدما تخلص رأس المال من الثقل الذي كانت تمثّله الآلات الضخمة، ومن الحجم الكبير لأطقم العمل، صار يطير في خفة، ولا يحمل شيئاً معه سوى حقيبة سفره الصغيرة، حقيبة تتسع فقط لمحفظة، وحاسوب محمول، وهاتف جوال. إنه رأس مال طيّار يقلل من أهمية كل أشكال الارتباط، ولا سيما الارتباط المستقر، ويعدّه من الحماقة. فالارتباط يعوق الحركة، وينتقص من القدرة التنافسية المرغوبة، ويلغي إلغاءً قبلياً الخيارات التي ربما تؤدي إلى زيادة الإنتاجية. ولذا تحرص أسواق الأوراق المالية ومجالس الإدارة حول العالم على تشجيع الخطوات كافة «في الاتجاه الصحيح» الذي يحدّده فك الارتباط، مثل «تعزيز كفاءة الشركة بخفض أعداد الموظفين» و«تحجيم الشركة بتقليل أعداد الموظفين والأقسام»، و«فصل الشركة لتكوين شركة تابعة». وهي تبدي حرصاً مماثلاً على رفض أي حديث عن التوسع في طاقم العمل، أو زيادة العمالة، أو سقوط الشركة في «مستنقع» مشروعات طويلة الأجل وذات كلفة باهظة. فصارت دلائل النجاح الإداري والحكمة الإدارية اليوم تتمثّل في امتلاك مهارات اختفاء على شاكلة فن الهروب الذي كان يمارسه هاردي هوديني، إنها استراتيجية الانكماش والاجتناب والهروب عندما يقتضي الأمر، إنها محور السياسة الجديدة لفك الارتباط والتهرّب من الالتزام. وقد أوضح ميشال كروزيي منذ زمن بعيد أن التحرر من الروابط المزعجة، ومن الالتزامات والواجبات الثقيلة التي تحول دون حرية الحركة والمناورة، كان على الدوام سلاحاً مفضلاً وفعالاً

للسيطرة، ولكن إمدادات هذا السلاح والقدرة على استخدامها صارت متفاوتة إلى حدّ لم يسبق له مثيل في التاريخ الحديث. لقد صارت سرعة الحركة اليوم أحد العوامل الرئيسة، بل ومن أهم العوامل، في الارتقاء الاجتماعي وتدرج السيطرة.

يبدو أن المصادر الرئيسة للأرباح، الأرباح الضخمة على وجه الخصوص، ومن ثَمّ رأس مال الغد، تتمثّل، على نطاق متزايد دوماً، في الأفكار لا الموضوعات المادية. فالأفكار تُنتَج مرة واحدة، ثم تستمر في جلب الثروة بحسب عدد الناس الذين تجذبهم بوصفهم مشترين/عملاء/مستهلكين، لا بحسب عدد الناس الذين يُستأجرون وينخرطون في نسخ النموذج الأصلي. فعندما يتعلّق الأمر بجعل الأفكار مربحة، فإن موضوعات التنافس ترتبط بالمستهلكين لا المنتجين. فلا عجب أن الارتباط الراهن لرأس المال هو بالأساس ارتباط بالمستهلكين. ففي هذا المجال وحده يمكن أن يُعقل الكلام عن «اعتماد متبادل»؛ إذ يعتمد رأس المال، في تحقيق قدرته التنافسية والفعالية والربحية، على المستهلكين، وتتحدد مساراته بوجود المستهلكين أو غيابهم أو بإمكانات إنتاجهم، إمكانات توليد الطلب على الأفكار المعروضة وتعزيزها فيما بعد. فوجود قوة عاملة في تخطيط أسفار رأس المال أو التشجيع على ترحاله لا يعدو أن يكون أمراً فرعياً، ومن ثَمّ فإن «القوة المهيمنة» للعمالة المحلية على رأس المال (وبوجه أعم، وفق شروط التوظيف وتوافر الوظائف) قد تقلّصت إلى حد كبير.

يقول روبرت رايخ إن الناس المنخرطين اليوم في النشاط الاقتصادي يمكن تصنيفهم تقريباً إلى أربع فئات عامة[١٧]: **الأولى** هي «المتلاعبون بالرموز» أي الناس الذين يبتكرون الأفكار والطرق حتى يجعلوا منها بضاعة مرغوبة ورائجة. أما **الثانية** فتشير إلى المنخرطين في إعادة إنتاج العمل (المعلمون أو الموظفون في دولة الرفاه). و**الثالثة** تضم الموظفين في «الخدمات الشخصية» (المهن التي صنفها جون أونيل على أنها «مهن العناية بالجسد البشري»)، والتي تتطلب لقاءً مباشراً وجهاً لوجه مع المستفيدين من

(١٧) Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism* (New York: Vintage Books, 1991).

الخدمة، ويتصدر هذه الفئة بائعو المنتجات ومنتجو الرغبة في منتجات هذه الفئة. أما **الرابعة** فتضم الناس الذين شكَّلوا على مدار قرن ونصف القرن «الأساس الاجتماعي» للحركة العمالية. إنهم، كما يقول رايخ، «العمالة الدائمة» المقيدة بخط الإنتاج أو المقيدة (في المصانع الحديثة) بشبكات أجهزة الكومبيوتر والأجهزة الآلية الإلكترونية. هؤلاء العمال في أيامنا هذه هم أكثر أجزاء المنظومة الاقتصادية قابلية للاستهلاك، والتبديل، والتخلص منهم بعد استعمالهم مرة واحدة. إن هذه الوظائف لا تتطلب مهارات خاصة ولا فنَّ التفاعل الاجتماعي مع العملاء، وما أيسر استبدال من يقومون بها؛ فهؤلاء العمال ليس لديهم إلا النزر اليسير من الملكات الخاصة التي يمكن أن تُرغِّب أصحاب العمل في الإبقاء عليهم مهما كانت التكاليف؛ إنهم لا يملكون إلا النزر اليسير من القدرة على التفاوض والمساومة. وهم يعلمون أنه يمكن التخلص منهم والاستغناء عنهم، ولذا فهم لا يكترثون بتنمية ارتباطهم بوظائفهم أو الالتزام بها أو الدخول في علاقات دائمة مع زملائهم في العمل. وهم يحاولون اجتناب الإحباطات الوشيكة من خلال تحاشي أي ولاء لمكان العمل أو نسج أهداف حياتهم في إطار المستقبل المتوقع لمكان العمل. وهذا رد فعل طبيعي على «مرونة» سوق العمل، فهي تعني في واقع حياة الفرد أن الأمان طويل الأجل هو آخر شيء ممكن للمرء أن يتعلمه ليربطه بالوظيفة التي يشغلها الآن.

اكتشف سينيت وهو يزور محل مخبزاً في مدينة نيويورك منذ عدة عقود بعد زيارة سابقة أن «الروح المعنوية والدافعية لدى العمال انخفضت بحدة جراء الضغط الكبير الذي تسبّب فيه تحجيم الشركات وتخفيض أعداد العمال. يترقب العمال الناجون من هذه المطرقة وهذا السندان الضربة التالية بدلاً من الفرح بالنعمة والابتهاج بالنصر التنافسي الذي حقّقوه على المطرودين من عملهم». بيد أن سينيت يضيف سبباً آخر إلى الانخفاض المتواصل لاهتمام العمال بعملهم ومكان عملهم، علاوة على تلاشي رغبتهم في استثمار الفكر والطاقة الأخلاقية في مستقبل العمل ومكانه:

في أشكال العمل كافة، من النحت إلى تقديم الوجبات، يتماهى الناس مع مهام عملهم التي تتحداهم، مهام تُعرف بصعوبتها. أما في مكان العمل الذي يتسم بالمرونة، حيث يأتي العمال الذين يتقنون عدة لغات، ويذهبون

من دون انتظام، وحيث تصدر أوامر مختلفة كل يوم تمام الاختلاف عن الأمس، فإن الآلات هي المقياس الحقيقي الوحيد للنظام، ومن ثَم لا بد من أن يَسْهُل على أي أحد، أياً كان، أن يُشغِّلها. فالصعوبة تأتي بنتائج عكسية في نظام يتسم بالمرونة، وتكمن المفارقة المفزعة هنا في أن التغلب على الصعوبة والمقاومة يخلق بيئة تنمو فيها الأنشطة التي تفتقر إلى اهتمام ورؤية نقدية من جانب المنتفعين بها(١٨).

حول القطب الآخر للتقسيم الاجتماعي الجديد، وعلى قمة هرم سلطة الرأسمالية الخفيفة، ينتشر من لا يكترثون كثيراً بالمكان أو لا يكترثون به على الإطلاق، ينتشر من هم خارج المكان أينما ذهبوا، ومهما كانوا موجودين من الناحية الفيزيائية. هؤلاء ينعمون بخفة الحركة وسرعة الانتشار مثل المنظومة الاقتصادية التي أنجبتهم وأعطتهم السلطة. هؤلاء يصفهم جاك أتالي على النحو الآتي: إنهم لا يملكون المصانع والأراضي، ولا يشغلون مناصب إدارية، بل تأتي ثروتهم من ميزة متنقلة: «معرفتهم بقوانين المتاهة». إنهم «يحبون الإبداع واللعب والتنقل الدائم»، إنهم يعيشون في مجتمع «القيم الطيَّارة الخالية من الهموم»، مجتمع لا يحمل همَّ المستقبل، مجتمع يتمركز حول الأثرة واللذة». إنهم «يرون في الجِدة بشارة وأنباءً سارة، وفي عدم الثبات قيمة، وفي عدم الاستقرار واجباً، وفي الحياة الهجينة ثراءً»(١٩). وإن كانوا جميعاً يتقنون بدرجات متفاوتة فن «العيش في المتاهة»: قبول فقدان الاتجاه، والاستعداد للعيش خارج المكان والزمان، والترحيب بالدوخة والدوار، من دون معرفة ولو طفيفة بالوجهة التي يقصدونها أو المدة التي ستستغرقها الرحلة التي بدؤوها.

قبل بضعة أشهر، جلست أنا وزوجتي في إحدى الحانات في المطار انتظاراً لاستكمال الرحلة على طائرة ثانية. فوجدنا شابين يافعين في أواخر العشرينيات أو أوائل الثلاثينيات يطوفان حول الطاولة المجاورة لنا، وكان كل واحد منهم مسلحاً بهاتف نقّال، وطوال انتظارنا لمدة ساعة ونصف تقريباً، لم يتبادلا الحديث ولو بكلمة واحدة، على الرغم من أن كل واحد

(١٨) Sennett, Ibid., pp. 50 and 82.

(١٩) Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes*, pp. 79-80 and 109.

منهما كان يتحدث بلا انقطاع، إلى المُحاوِر الخفي في الطرف الآخر من الاتصال الهاتفي. وهذا لا يعني أن كل واحد منهما قد نسي أو تناسى تماماً وجود الآخر، بل إن الوعي بذلك الوجود هو الدافع وراء سلوكها على هذا النحو فيما يبدو. فقد كان الشابان منهمكيْن في التنافس، بكل ما يعنيه التنافس من حدة وانفعال وجنون. فكان إذا أنهى أحدهما مكالمته الهاتفية بينما لا يزال الآخر يتحدث، فإنه يبحث في حماسة شديدة عن رقم آخر يضغط عليه ويتصل به. فكان يتضح تماماً أن مركز الاهتمام، وربما الاهتمام الأسمى، هو عدد الاتصالات، ودرجة «الصلة بذوي الشأن والمكانة»، وكثافة الشبكات التي وفرت نقاط الالتقاء، وكم النقاط التي يمكنهم الاتصال بها كما يحلو لهما. كل ذلك كان محاولة لإظهار القرائن والدلائل التي تبرز الوضع الاجتماعي، والمكانة، والقوة، والوجاهة. لقد قضى الشابان كلاهما مدة ساعة ونصف في فضاء خارجي منعزل عن الحانة الموجودة بالمطار. وعندما أعلنت شركة الطيران عن رحلتهما، أغلق كل واحد منهما حقائبه في آن واحد بإيماءات متماثلة متزامنة، ورحلا معاً، وكل واحد منهما يحمل هاتفه النقال بالقرب من أذنه. وأنا متأكد أنهما لم يتمكنا من ملاحظة وجودي أنا وزوجتي ونحن على بعد أقل من مترين منهما، نشاهد كل حركة كانا يقومان بها، إن عالم حياتهم (Lebenswelt)، وفق نموذج الأنثروبولوجيين الذي انتقده كلود ليفي شتراوس، كان قريباً منا من الناحية الفيزيائية، لكنه كان بعيداً عنا روحياً إلى ما لا نهاية.

لاحظ نيغل ثريفت في دراسة بديعة حول ما يسميه «الرأسمالية الناعمة» التغير البارز في المفردات والأطر المعرفية التي تميّز النخبة العالمية الجديدة المتجاوزة للأقطار[٢٠]. هذه النخبة توضح جوهر أفعالها من خلال استخدام الصور المجازية الخاصة بكل من «الرقص» و«البحث في الإنترنت من دون هدف». فلم تعد هذه النخبة تتحدث عن «الهندسة»، بل عن الثقافات والشبكات، والفِرق والتحالفات المؤقتة، وعن التأثير، لا عن التحكم والقيادة والإدارة. إنها تهتم بأشكال تنظيمية فضفاضة يمكن جمعها وتفكيكها وإعادة تركيبها بناء على إشعار عاجل أو من دون إشعار. فالجمع الذي يتسم

(٢٠) Nigel Thrift, "The Rise of Soft Capitalism," *Cultural Values*, chap. III, vol. 1, no. 1 (April 1997), p. 52.

بالميوعة هو ما يناسب رؤيتهم للعالم المحيط باعتباره عالم «التعدد، والتعقد، والحركة السريعة»، ومن ثم «الغموض»، و«الضبابية»، و«المرونة»، و«اللايقين»، و«التناقض»، بل و«الفوضوية»، فتنظيم الأعمال هذه الأيام يحوي في داخله عن قصد عنصراً من سوء التنظيم والبلبلة، فكلما كان العمل أقل صلابة وأكثر ميوعة، كان أفضل. ومصير المعرفة، مثل كل الأشياء الأخرى في العالم، التقادم المتسارع لا محالة، ومن ثَم فإن «رفض القبول بالمعرفة القائمة»، أي رفض اتباع الأولين وإدراك الحكمة التي تحويها دروس التجربة المتراكمة، صار قاعدة الفاعلية والإنتاجية.

الشابان اليافعان اللذان كانا يحمل كل منهما هاتفاً نقالاً وشاهدتهما في حانة المطار ربما يمثّلان نموذجين (واقعين أو حالمين) لتلك النخبة الجديدة القليلة من سكان الفضاء الإلكتروني الذين يعيشون على اللايقين وعدم استقرار الأشياء المرتبطة بالناس والحياة، ولكن أسلوب حياة النخبة المهيمنة يصير الأسلوب المهيمن، إن لم يكن من طريق تقديم خيار جذاب، فمن طريق فرض أسلوب حياة يصير تقليده مرغوباً وواجباً في آن، ويتحوّل إلى مسألة تتعلّق بالرضى الذاتي، ومسألة حياة أو موت. فقليل من الناس يقضون وقتهم في أروقة المطار، وقليل منهم يشعرون بطبيعتهم هناك، أو على الأقل يشعرون أنهم خارج عالم الأرض بما يكفي لاجتناب الشعور بأنهم مقموعون وخاضعون للملل والحشود الصاخبة المُضطربة التي تحويه. بيد أن كثيراً من الناس، وربما أغلبهم، بدوٌ رُحل لم يغادروا كهوفهم. فربما لا يزالون يبحثون عن مأوى في بيوتهم، ولكن قلما ينعمون بالاختلاء هناك، ومهما حاولوا، فلن يشعروا أبداً أنهم في بيوتهم. فالمأوى له منافذ، وتأتيه من جميع الجهات أسلاك لا تعد ولا تحصى، وتخترقه بسهولة موجات هوائية من كل حدب وصوب.

يخضع هؤلاء الناس، مثل أغلب الناس، للسيطرة و«التحكم من بعد»، وإن كانوا يخضعون للسيطرة والتحكم في ثوب جديد. فالقيادة حلت محلها الفُرجة، والمراقبة حل محلها الإغراء. فمن يملك الموجات (الهوائية)، يملك العالم المعيش، ويحدد شكله ومحتواه، فالأمر لا يتطلب إجبار المتفرجين أو وكزهم لحضور الفُرجة، والويل كل الويل لمن يجرؤ على منعهم من الدخول، فالوصول إلى «المعلومات» (الإلكترونية في الغالب

الأعم) صار أبرز حقوق الإنسان التي يُدافع عنها باستماتة، وصار ارتفاع معدلات الرفاهية بين السكان بوجه عام يُقاس الآن بعدد أفراد الأسرة المُجهزين بأجهزة التلفاز (أو الأفراد الذين يعانون غزو تلك الأجهزة). والمعلومات التي تأتي بها هذه الأجهزة لا تقول أي شيء، مهما كان، أكثر مما تقول عن ميوعة العالم الذي يسكنه المتلقّي وفضيلة المرونة التي يحظى بها سكانه. «فالأخبار»، تلك المعلومات الإلكترونية التي يُتصور خطأً في الغالب الأعم أنها التصوير الحقيقي «للعالم البعيد هناك»، تلك المعلومات التي يُدَّعى أيما ادعاء أنها تؤدي دور «المرآة التي تعكس الواقع» (ويُنسب إليها الفضل عادة في تصوير ذلك الواقع بأمانة ومن دون تشويه)، تلك المعلومات هي في تقدير بيير بورديو من بين أسرع البضائع المعروضة قابلية للتلف. واقع الأمر أن العمر المحتمل للأخبار قصير إلى درجة تبعث على الضحك والسخرية إذا ما قُورن بالساعات التي تستغرقها المسلسلات التي تعالج مشكلات الحياة المنزلية أو البرامج الحوارية أو البرامج الساخرة. لكن قابلية تلف الأخبار باعتبارها معلومات عن «العالم الواقعي» هي في حدّ ذاتها عنصر مهم للغاية من عناصر المعلومات. ذلك لأن بثّ الأخبار عبر الوسائل المختلفة احتفال يومي دائم ومتكرر بالسرعة المذهلة للتغير، والتقادم المتسارع، وديمومة البدايات الجديدة[٢١].

رابعاً: استطرادات: تاريخ موجز لفكرة الإرجاء

«كراس» (Cras) كلمة لاتينية تعني «الغد»، وكانت الكلمة تُستخدم أيضاً في حقل دلالي واسع يشير، مثل الكلمة المبهمة الشهيرة «مانانا» (Manana)، إلى «أجَلٍ قريب» غير محدّد، المستقبل بنفسه. أما كلمة «كراستينوس» (Crastinus) فتعني ما ينتمي إلى المستقبل. والفعل «يؤجِّل» (Procrastinate) يعني وضع أمر حاضر بين أمور تنتمي إلى المستقبل، فإذا وضع المرء أمراً حاضراً هنالك، فإن ذلك يعني بكل وضوح أن الغد ليس المكان الطبيعي لهذا الأمر، وأن هذا الأمر لا ينتمي إلى الغد حقاً، وهذا يعني أيضاً أن هذا الأمر ينتمي إلى مكان آخر، أين؟ الحاضر، بكل وضوح، فإذا أُريد لهذا

---

(٢١) Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* (Paris: Liber, 1996), p. 85.

الأمر أن يهبط على أرض الغد، فلا بد أن يُشد أولاً من الحاضر أو يُحظر الوصول إليه. فالفعل «يؤجِّل» يعني عدم أخذ الأمور عندما يأتي دورها، وعدم الإقدام على الفعل وفق التعاقب الطبيعي للأمور. فالتأجيل، على عكس الاعتقاد السائد في العصر الحديث، لا يتعلق بالكسل أو التراخي أو الخمود أو فتور العزيمة، بل إنه موقف يتسم بالنشاط والحيوية، إنه محاولة للإمساك بزمام تعاقب الأحداث، وجعل هذا التعاقب مختلفاً عما سيكون عليه إذا ظل المرء وديعاً مُطيعاً من دون مقاومة، فإذا أجَّل المرء أمراً من الأمور، فإنه يستغل إمكانات حضور هذا الأمر بتأجيل حضوره، وتأخيره، وتعليقه، وإبعاده، وإرجاء آنيته.

الإرجاء ممارسة ثقافية نالت استقلالها بعد عناء مع فجر الحداثة، فاستمد معناه الجديد ودلالته الأخلاقية من المغزى الجديد للزمن، من امتلاك الزمن تاريخاً، ومن كون الزمن تاريخاً. ذلك المعنى استُمد من الزمن بوصفه انتقال بين «لحظات حاضرة» لها سمات مختلفة وقيم متفاوتة، الزمن الذي يسافر باتجاه حاضر آخر مختلف (ومستحب عادة) عن الحاضر المعيش الآن.

خلاصة القول، استمد الإرجاء معناه الحديث من الزمن المعيش بوصفه رحلة، وباعتباره حركة تقترب من وجهة معينة. في مثل هذا الزمن، كل لحظة حاضرة يجري تقييمها من خلال شيء يأتي بعدها. فمهما كانت القيمة التي ربما يمتلكها هذا الحاضر هنا والآن، فإنها لا تعدو أن تكون علامة أوّلية على قيمة أعلى آتية، أما فائدة الحاضر ومهمته فتتمثلان في تقريب المرء من تلك القيمة الأعلى. والزمن الحاضر في حدّ ذاته لا معنى له ولا قيمة، وعليه فإنه يفتقر إلى الاكتمال والكفاءة والسلامة من العيوب، فمعنى الحاضر قد يحدث في المستقبل، وما هو موجود الآن يحدد معناه وقيمته ما لم يوجد بعد.

ومن ثَمّ فإنّ عيش الحياة عيشة الرحلة هو في جوهره هوة لا قرار لها، إنه يرغم كل حاضر بأن يخدم شيئاً لم يكن بعد، وأن يخدمه بتقليص المسافة، والعمل على المقاربة والآنية. ولكن إذا ما تقلصت المسافة وتحقق الهدف، فإن الحاضر سيبدد كل شيء جعله ذا معنى وقيمة. فالعقلانية الأداتية التي تفضلها حياة الترحال وتحبّذها تدفع إلى البحث عن وسيلة يمكنها القيام بالعمل الفذ الذي يجعل نهاية الجهود في الأفق للأبد من دون

أن يحقق الاقتراب من النهاية أبداً؛ أي العمل الفذ الذي يقرِّب النهاية حتى تبدو أنها قاب قوسين أو أدنى، لكنه يحول دون التلاشي النهائي للمسافة. فحياة الرحّالة رحلة سفر من أجل تحقيق الرغبة، لكن «تحقيق الرغبة» في تلك الحياة يعني فقدان المعنى، وشدّ الرحال من أجل تحقيق الرغبة يعطي حياة الرحالة معناها، لكن المعنى الذي يعطيه تدمره نزعة انتحارية؛ فلا يمكن أن يبقى بعد اكتمال مصيره.

يعكس الإرجاء هذا الإبهام، فالرحّالة يرجئ الأمور حتى يكون لديه استعداد أفضل لاستيعاب الأمور المهمة بالفعل. بيد أن استيعاب هذه الأمور ينذر بنهاية الرحلة، ومن ثَم نهاية تلك الحياة التي يستمد منها معناها الوحيد. ولهذا السبب يقع في صلب الإرجاء نزوع إلى كسر أي حد زمني موضوع مسبقاً، وإلى الامتداد إلى ما لا نهاية، لأجل غير مسمى. فالإرجاء يصير غاية نفسه؛ ذلك لأن أهم شيء يُرجأ في فعل الإرجاء إنما هو إنهاء الإرجاء نفسه.

إن القاعدة التي وضعت أساس المجتمع الحديث، وجعلت الطريقة الحديثة للوجود ـ في ـ العالم ممكنة وحتمية على السواء هي مبدأ إرجاء الإشباع (إرجاء إشباع حاجة أو رغبة، إرجاء لحظة تمثّل تجربة ممتعة ولذيذة، إرجاء التلذذ والاستمتاع)، هكذا تدرّع الإرجاء بجسد في المشهد الحديث (أو، لنكن أكثر دقة، حدّث المشهد). وقد أوضح ماكس فيبر أن هذا التلكؤ نفسه، لا العجلة ولا الاستعجال، هو الذي أفضى إلى الابتكارات الحديثة الرئيسة المذهلة مثل تراكم رأس المال من جهة وانتشار أخلاقيات العمل وترسيخها من جهة أخرى. فالرغبة في التحسين والتقدم منحت الجهد حيويته وقوته الدافعة، لكن التنبيه بإيقاف السير في الإجراء أو الفعل بعبارات من قبيل «ليس بعد» و«ليس الآن» وجّه الجهد تجاه نتيجته غير المتوقعة، وهي ما صارت تُعرف فيما بعد بالنمو، والتنمية، ورفع السرعة، ومن ثَم المجتمع الحديث.

احتفظ الإرجاء، في صورة «إرجاء الإشباع»، بكل ما ينطوي عليه من تناقض وإبهام داخلي. فتصارعت الشهوة الجنسية (الليبيدو) والموت (ثاناتوس) في فعل الإرجاء نفسه، وكل تأخير كان انتصاراً للشهوة الجنسية على عدوّها اللدود. كانت الرغبة تدفع إلى المحاولة من خلال أمل الإشباع، لكن كان الدفع يحتفظ بقوّته ما دام الإشباع المرغوب أملاً لا غير، فكل

القوى الدافعة إلى الرغبة آلت إلى إحباطها، ففي النهاية، كان على الرغبة ألا ترغب في شيء سوى بقائها حتى تبقى.

وضع الإرجاء، في صورة «إرجاء الإشباع»، كلاًّ من الحرث والبذر فوق الحصاد واستهلاك الغلال، والاستثمار فوق حصد المكاسب، والادّخار فوق الإنفاق، وحرمان الذات فوق الانغماس في الملذات، والعمل فوق الاستهلاك. بيد أن الإرجاء لم يُحقِّر أبداً من قيمة الأمور التي لم يُعطها أولوية، ولم يقلّل من أهميتها ولا أحقيتها. فتلك الأمور كانت جوائز تعوض الحرمان الذي يفرضه المرء على نفسه، ومكافآت تعوّض التلكُّؤ والتأخير الطوعي. وكلما زادت حدة حرمان النفس من نعيم الحياة زادت فرصة الانغماس في الملذّات. فلا بدّ من أن يدّخر المرء؛ فكلما زاد ادخاره زادت قدرته على الإنفاق، ولا بد من أن يعمل المرء؛ فكلما زاد عمله زادت قدرته على الاستهلاك في المستقبل، وتكمن المفارقة في أن نفي الإشباع الفوري، الانتقاص الظاهري للأهداف، يتجسدان في تعظيمهما وإجلالهما. عظّمت ضرورة الانتظار قدرات الجائزة المغرية/المغوية. ولم يقلِّل مبدأ الإرجاء عظَّمت من أهمية إشباع الرغبات الذي يُعد دافعاً إلى الاجتهاد في الحياة، بل إنه جعل من إشباع الرغبات الغاية الأسمى للحياة. لقد دفع إرجاء الإشباع المنتِج الذي يقبع داخل المستهلك إلى التعب والكد، من خلال الإبقاء على المستهلِك الذي يقبع داخل المنتِج يقظاً كل اليقظة ونشيطاً كل النشاط.

انطوى الإرجاء على إبهام وتناقض، فكان يغذي نزعتيْن متعارضتيْن، إحداها أفضت إلى أخلاقيات العمل التي استنهضت الوسائل لتحل محل الغايات، وأعلنت فضيلة العمل من أجل العمل، وإرجاء الفرح قيمة في حد ذاته، بل وقيمة أسمى من القيم الأخرى التي يفترض أنها تخدمها، وهكذا حثت أخلاقيات العمل على امتداد الإرجاء إلى ما لا نهاية. أما النزعة الأخرى فأفضت إلى جماليات الاستهلاك، فأنزلت العمل إلى دور أداتي ثانوي محض يتمثّل في تهيئة التربة وتمهيدها، وأنزلته إلى صياغة الإمساك والزهد في صورة تضحيات ربما تكون ضرورية، وإن كانت ثقيلة وكريهة بحق، ومن الأفضل خفضها إلى الحد الأدنى.

الإرجاء سلاح ذو حدين، ومن ثَمّ فإنه يستطيع أن يخدم المجتمع الحديث في مرحلتي «الصلابة» و«الميوعة»، مرحلتي الإنتاج والاستهلاك،

وإن كان يُثقل كل مرحلة باضطرابات وصراعات قيمية وسلوكية عالقة. ومن ثَمّ فإنّ الانتقال إلى المجتمع الاستهلاكي الراهن يدلّ على تغيّر في الإبراز والفاعلية بدلاً من التغيّر في القيم، بيد أن هذا الانتقال يجهد مبدأ الإرجاء إلى حدّ الانهيار، فيقف ذلك المبدأ الآن مقهوراً، بعدما فقد الدرع الواقي الذي يمثّله الإلزام الأخلاقي. فلم يعد إرجاء الإشباع علامة تدل على فضيلة أخلاقية، بل صار بكل بساطة عبئاً إشكاليّاً يدلّ على خلل في النظام الاجتماعي أو القصور الذاتي أو كلاهما معاً، فلم يعد إرجاء الإشباع محل ترغيب، بل صار إقراراً مؤسفاً ومذعناً لواقع أليم (قابل للعلاج).

إذا كانت أخلاقيات العمل حثّت على امتداد لانهائي للإرجاء، فإن جماليات الاستهلاك تحثّ على إلغاء الإرجاء. إننا نعيش، كما يقول جورج شتينر، في «ثقافة الكازينو ولعب القمار»، فالنداء الذي يصدر عن النادل في الكازينو ليس ببعيد أبداً «لا مزيد من الرهانات!» هذا النداء يضع حدود الترحيب بالإرجاء؛ فإذا كان من مكافأة لفعل من الأفعال، فلا بد للمكافاة من أن تكون فورية. في ثقافة الكازينو، الانتظار يُستمد من الحاجة، ولكن إشباع الحاجة لا بد من أن يكون أيضاً سريعاً عاجلاً، لا بد من أن يدوم فقط حتى الدورة الثانية للكرة، حتى يكون عابراً مثل الانتظار، خشية أن تطفئ الرغبة، بدلاً من أن تغذيها وتنشطها، فالرغبة هي أعظم مكافأة مرغوبة في العالم الذي تحكمه جماليات الاستهلاك.

ومن ثَم فإن بداية الإرجاء ونهايته تلتقيان، وتتقلص المسافة بين الرغبة والإشباع في لحظة النشوة، وما أكثرها كما يقول جون توزا في مقالة له في صحيفة **الغارديان** في التاسع عشر من تموز/يوليو عام ١٩٩٧: «لحظات فورية، دائمة، مُلهية، مُسلية، في أعداد متزايدة على الدوام، وفي أشكال متزايدة على الدوام، وفي مناسبات متزايدة على الدوام». فلا وزن للأشياء والأفعال «سوى الإشباع الذاتي اللحظي الدائم من دون تفكّر أو تدبُّر». ويتضح أن الإصرار على فورية الإشباع يعارض مبدأ الإرجاء، لكن طالما أن الإشباع في أصله لحظي فإنه لا يمكن أن يدوم إلا إذا كان عابراً أيضاً، فلا يُمكنه أن يستمر بعد انقضاء قدرته الملهية المُسلية. ففي ثقافة الكازينو، يلقى مبدأ الإرجاء هجوماً من جبهتين في آن واحد: وصول إرجاء الإشباع ومغادرة إرجاء الإشباع.

مع ذلك، فهذا جانب واحد من القصة، ففي مجتمع المنتجين، كان من عادة المبدأ الأخلاقي للإشباع المُرجأ أن يضمن دوام جهد العمل. أما في مجتمع المستهلكين، فإن المبدأ نفسه ربما لا يزال مطلوباً في الممارسة جتى يضمن دوام الرغبة، فهي في أصلها أقرب إلى الزوال والهشاشة والجفاف من العمل، وهي على العكس من العمل غير محصنة بالأعمال الروتينية التي تتسم بها النظم والمؤسسات، فمن غير المحتمل أن تبقى حالما يتحدّد الإشباع بأجل غير مسمى. فحتى تبقى الرغبة حية ومنعشة، لا بد من إشباعها مرات ومرات، لكن الإشباع يأذن بزوال الرغبة. ومن ثَمّ فإن المجتمع الذي تحكمه جماليات الاستهلاك بحاجة إلى نوع خاص جداً من الإشباع، إشباع يشبه الفارمكون (Pharmakon) عند جاك دريدا، أي «الترياق/السم» في آن، أو بالأحرى الترياق الذي يحتاج إلى أن يُعين بشكل دقيق، فلا يكون جرعة كاملة قاتلة. فالإشباع لا يُشبع في الواقع، مثل شرب المسكرات التي لا تُسكر، إشباع نهجره في منتصف الطريق...

التأجيل يخدم ثقافة الاستهلاك بإنكاره لنفسه، فمصدر الجهد الإبداعي لم يعد الرغبة المستحدثة لإرجاء إشباع الرغبة، بل الرغبة المستحدثة لتقصير الإرجاء أو إلغائه تماماً، مع الرغبة المستحدثة لتقصير إقامة الإشباع فور مجيئه. فالثقافة التي تشن حرباً على الإرجاء هي بدعة جديدة في التاريخ الحديث، فليس عندها مجال للاعتداد بالمسافة، والتدبر، والاستمرارية، والتراث ـ هذا التكرار أو العود الأبدي لنفس الشيء (Wiederholung) الذي كان سمة الوجود المعروف كما يقول مارتن هايدغر.

خامساً: الروابط الإنسانية في عالم الميوعة

ثمة فضاءان تشغلهما هاتان الفئتان من الناس، وهما يختلفان تمام الاختلاف، لكنهما مرتبطان، إنهما لا يتبادلان الحديث، لكنهما على تواصل دائم، لا يجمع بينهما كثير، لكنهما يتشابهان. الفضاءان كلاهما يحكمهما منطقان يختلفان تمام الاختلاف، ويُشكّلان تجارب حياتية مختلفة، ويحملان في رحميهما مسارات وسرديات حياتية منفصلة ومتباعدة تستخدم تعريفات متعارضة في الغالب لقواعد سلوكية متشابهة. بيد أن الفضاءين كليهما يسكنان العالم نفسه، فالعالم الذي هما جزء منه هو عالم التعرض للخطر والعُرضة للمخاطر.

في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٩٧، أعدّ بيير بورديو، أحد أبرز المحللين لأزمنتنا، ورقة بحثية عن فقدان الاستقرار في هذا الزمان جاءت تحت عنوان «فقدان الاستقرار في كل مكان هذه الأيام» (La Précarité est Aujourd'hui Partout)[٢٢]، هذا العنوان يلخّص كل شيء: فقدان الاستقرار، والضعف والهوان هي أبرز سمات الحياة المعاصرة (وأشدها عذاباً). فالمنظّرون الفرنسيون يتحدثون عن «فقدان الاستقرار» (Précarité)، والألمان عن «عدم الأمان» (Unsicherheit) و«مجتمع المخاطر» (Risikogesellschaft)، والإيطاليون عن «اللايقين» (Incertezza)، والإنكليز عن «انعدام الأمن» (Insecurity)، لكنهم جميعاً يدركون الجانب نفسه الذي يتسم به المأزق الإنساني، ويعانيه البشر في صور متنوعة وبأسماء مختلفة في أنحاء الكرة الأرضية كافة، وهذا المأزق يثير الأعصاب، ويسبب الإحباط على نحو خاص في الجزء الذي يحظى بنصيب الأسد من التطور والثراء على كوكب الأرض، فهو أمر جديد وغير مسبوق في كثير من الأوجه. والظاهرة التي تحاول كل هذه المفاهيم رصدها واستيعابها والتعبير عنها هي التجربة المشتركة بعدم الاستقرار (الخطر الذي تتعرض له مكانة المرء وحقوقه ومعاشه)، وعدم اليقين (الشك في استمرارية كل هذه الامتيازات واستقرارها في المستقبل)، وفقدان الاستقرار (أمن البدن، والنفس، وما يشملانه: الممتلكات، والجيرة، والمجتمع).

فقدان الاستقرار هو سمة الوضع المبدئي لكل ما تبقى: المعاش، ولا سيما المعاش الأكثر شيوعاً، القوت الذي يكسبه المرء من عمله ووظيفته. فهذا المعاش أصبح محفوفاً بالمخاطر إلى أبعد حدّ، وتزداد هشاشته، وتتناقص إمكانية الاعتماد عليه عاماً بعد آخر. وعندما يسمع كثير من الناس الآراء المتناقضة كل التناقض من أهل العلم والخبرة، وهم غالباً ينظرون حولهم ويتدبرون مصير الأهل والأحباب، وساعتها يراودهم الشك بأنه مهما كانت الشجاعة التي تبديها وجوه الساسة، ومهما بدت شجاعة الوعود التي يقطعونها على أنفسهم، فإن البطالة في دول الثراء صارت «بنيوية». فكل وظيفة شاغرة يقابلها وظائف اختفت تماماً، فلا يوجد عمل كافٍ لكل إنسان

---

(٢٢) Bourdieu, *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contrel'invasion neo-liberale,* pp. 95-101.

بكل بساطة، والتقدم التكنولوجي، واقع الأمر الجهد الذي يفرض العقلنة والترشيد، يُنذر بندرة الوظائف لا كثرتها.

لقد صارت حيوات العمالة الفائضة هشة أيّما هشاشة، وحائرة أشد حيرة، فنتيجة بطالتهم واضحة وضوح الشمس. مع ذلك، فمن الوجهة السيكولوجية على الأقل، أن الجميع يعاني هذا الوضع، وإن كان ذلك على نحو غير مباشر إلى الآن، ففي عالم البطالة البنيوية، لا يمكن لأحد أن ينعم بالاستقرار، فالوظائف الآمنة في شركات آمنة تبدو حكايات قديمة يحدّثنا عنها الأجداد عند حنينهم إلى الماضي. وما من مهارات وخبرات عديدة، إذا ما اكتسبها المرء، تضمن الوظيفة، وحالما تُوجد، ستدوم. ولا يوجد إنسان عاقل يفترض أنه مُحصن من الدورة التالية من «تخفيض العمالة»، و«التنشيط باستخدام وسائل أسرع وأكثر فاعلية» أو «الترشيد»، أو أنه محصن من التغيرات الغريبة لطلب السوق والضغوط المتقلّبة القاهرة المنيعة الناجمة عن «التنافسية»، و«الإنتاجية» و«الفاعلية». «المرونة» هي شعار الزمن الذي نعيش فيه، إنها تنذر بوظائف من دون أمان ولا التزامات ثابتة ولا استحقاقات مستقبلية، وظائف بعقود محددة المدة أو بعقود مستمرة لحين إنهائها بإشعار، وطرد من العمل من دون إشعار، ومن دون حق في التعويض. فلا يمكن لأحد أن يشعر أنه لا يمكن استبداله، لا من الذين طُردوا بالفعل أو الذين يتلذذون بطرد الآخرين من وظائفهم، بل إن أفضل وظيفة تنعم بالامتيازات ربما لا تعدو أن تكون وظيفة مؤقتة «حتى إشعار آخر».

في غياب الأمن طويل الأمد، يبدو «الإشباع الفوري» استراتيجية مغرية معقولة، فأي شيء ربما يقع في يد المرء، عليه أن ينعم به على الفور، فمن يعلم ماذا يمكن أن يجلب المستقبل؟ وهكذا فقد إرجاء الإشباع هالته وجاذبيته. فلا يأمن المرء مكاسب العمل والجهد الذي يستثمره اليوم وهو يتجه نحو الوصول إلى المكافأة. ولا يأمن المرء أن الجوائز التي تبدو جذّابة اليوم ستظل مرغوبة عندما تأتيه في نهاية المطاف، فكلنا يعلم من التجربة المريرة أن المكاسب يمكن أن تصير خسائر في لمح البصر، وأن الجوائز المبهجة يمكن أن تصير وصمات عار. فالموضات تأتي وتذهب بسرعة مذهلة، وكل موضوعات الرغبة تصير قديمة ومهجورة وكريهة، بل ومُقرفة، قبل انقضاء وقت التلذّذ بها. فأساليب الحياة التي تتسم «بالأناقة» اليوم ستصير محط سخرية

واستهزاء غداً. ولنستشهد ببيير بورديو مرة أخرى: «إن من يستنكرون السخرية التي تسم الرجال والنساء في أيامنا هذه ينبغي لهم أن يستبعدوا ربطها بالظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تحبذها وتطلبها. . .» فعندما تحترق روما، ولا يكون في مقدور المرء إلا القليل أو لا يقدر مطلقاً على فعل شيء يطفئ النيران، ساعتها لا يبدو العزف على الكمان أمراً سخيفاً أو أقل ملائمة في توقيته.

فالظروف الاقتصادية والاجتماعية المحفوفة بالمخاطر والمجازفات تدرّب الرجال والنساء (أو تجعلهم يتعلّمون الطريق الشاق) على إدراك العالم بوصفه وعاءً حافلاً بالأشياء التي يمكن التخلص منها («الفوارغ» Disposable)، الأشياء التي تُستعمل مرة واحدة؛ العالم بأسره، بما في ذلك البشر. كما أن العالم يبدو وكأنه يتألف من «صناديق سوداء» مغلقة بإحكام، لا يفتحها من يستخدمها أبداً، ولا يحاول أن ينشغل بها ولا أن يصلحها عندما تتعطل. ففي أيامنا هذه، لا يتدرب الميكانيكي على تصليح محركات السيارة المعطوبة أو التالفة، بل يتدرب على إخراج الأجزاء المعطوبة أو المستهلَكة في يسر وسهولة واستبدال قطع غيار أخرى بها، جاهزة ومغلقة بإحكام من أرفف المخزن. أما التركيبة الداخلية «لقطع الغيار» (مصطلح معناه واضح وضوح الشمس)، والطرق الغامضة التي تعمل بها، فلا يعلم الميكانيكي عنها إلا النزر اليسير أو لا يعلم عنها أي شيء، فهو لا يعتبر أن فهم هذه الأمور والمهارات التي تصاحبها من مسؤولياته أو أنها جزء من إتقان صنعته. وما يحدث داخل ورشة الميكانيكي يحدث في الحياة خارج الورشة، فكل «قطعة» إنما هي «غيار» قابل للاستبدال، ومن الأفضل أن يكون قابلاً للاستبدال. فلِمَ يهدر المرء الوقت في إصلاحات تستهلك طاقة العمل، إذا كان الأمر لا يستغرق سوى لحظات معدودة للتخلص من القطعة التالفة ووضع قطعة أخرى مكانها؟

في العالم الذي يكون فيه المستقبل ضبابياً وغامضاً على أحس تقدير، ومحفوفاً على الأرجح بالمخاطر والمجازفات، يبدو من غير المعقول أن يضع المرء لنفسه أهدافاً بعيدة، ويتنازل عن المصلحة الشخصية في سبيل زيادة قوة الجماعة، ويضحي بالحاضر باسم بالنعيم في المستقبل. فأية فرصة لا ينتهزها المرء هنا والآن هي فرصة ضائعة، ومن ثَمّ فإن عدم انتهازها خطيئة لا تُغتفر، ولا تنفع فيها المعذرة والإعذار بسهولة، ولا يُقبل تبرير ذلك ولا دفعه، وما دامت الالتزامات في أيامنا هذه تقف في طريق فرص

الغد، فكلما كانت خفيفة وسطحية، قلَّ الضرر المحتمل، «الآن» هي شعار سياسة الحياة، بصرف النظر عما تُطبق عليه هذه السياسة، وعما يمكن أن توحي به. ففي عالم يفتقر إلى الأمان والاستقرار، يفعل الرحالة المهرة ما في وسعهم لتقليد الرحالة العالميين السعداء الذين يسافرون في خفة، فلا يذرفون دموعاً كثيرة عندما يتخلّصون من أي عائق. وقلما يتمهلون طويلاً ليتدبّروا الحقيقة التي تقول إن الروابط الإنسانية ليست مثل قطع غيار المحركات، فالروابط الإنسانية لا تأتي جاهزة، إنها تتعفّن وتفسد بسرعة إذا ما ظلت مغلقة بإحكام، وليس من اليسير استبدالها إذا ما انعدمت فائدتها.

ومن ثَم فإن سياسة «فقدان الاستقرار» التي يديرها القائمون على أسواق العمل تؤيدها سياسات الحياة (وتعزّز آثارها). فسياستا العمل المؤقت والحياة كلتاهما تلتقي في النتيجة نفسها: اضمحلال الروابط الإنسانية والمجتمعات الإنسانية والعلاقات الإنسانية، وذبولها، وتداعيها، وتفسّخها. فالعهود الماضية «بألا يفرقنا إلا الموت» صارت عقوداً بصيغة «ما دام الإشباع»، وهي عقود مؤقّتة وعابرة بطبيعتها وبتصميمها وبتأثيرها البراغماتي، ومن ثَمّ فهي عُرضة للفَسْخ من جانب واحد، عندما يكتشف أحد طرفي العقد فرصة وقيمة في الخروج من العلاقة تفوق محاولة إنقاذها بأي ثمن وبغير حساب.

وهكذا صارت الروابط والعلاقات أشياء نستهلكها لا ننتجها، إنها تخضع لمعيار التقييم نفسه الذي تخضع إليه موضوعات الاستهلاك الأخرى كافة، ففي السوق الاستهلاكية، عادة ما تُعرض السلع المعمرة في ظاهرها «على سبيل التجربة»؛ واستعادة الثمن مكفولة إن لم يرضَ المشتري عن المنتج تمام الرضى. فإذا كان الشريك في العلاقة الإنسانية «ينطبق عليه هذا التصور» بهذه اللغة، فلم تعد إذاً مهمة الشريكين كليهما «العمل على استمرار العلاقة ونجاحها»، العمل على نجاحها في العسر واليسر، وفي السراء والضراء، وفي الشدة والرخاء، بحيث يكون كل شريك في عون شريكه في أفراحه وأتراحه، وأن يعدل رغباته المفضلة إذا اقتضى الأمر، وأن يتنازل ويصل إلى حلول مرضية للطرفين، وأن يضحّي في سبيل رباط دائم، بل صار الأمر مسألة تتعلق بإشباع الرغبة من منتج جاهز للاستهلاك، وإذا كانت اللذة الحاصلة لا تصل إلى المستوى الموعود ولا المتوقَّع، أو إذا كانت الجِدّة تزول مع الفرحة، يمكن للمرء أن يقيم دعوى طلاق، ويستشهد بحقوق المستهلك

وقانون المواصفات التجارية. فما من سبب يجعل المرء يتمسك بمنتج قديم أو رديء بدلاً من أن يبحث عن منتج «جديد ومعدل» في المحلات.

ومن ثَمّ فإنّ الطبيعة المؤقتة للعلاقات تتحوّل عادة إلى توجّه نحو إشباع الذات. فإذا لم تكن الروابط الإنسانية، مثل كل الموضوعات الاستهلاكية الأخرى، شيئاً يتحقق عبر الجهد الطويل والتضحية من حين إلى آخر، بل شيئاً يتوقع المرء منه أن يحقق الإشباع الفوري، في الحال، في لحظة الشراء، وشيئاً يرفضه المرء إذا لم يبعث على الرضى، شيئاً لا يحرص المرء على الإبقاء عليه واستخدامه إلا إذا كان يحقّق الإشباع (ولا يبقي عليه بعد الإشباع)، فلا جدوى من «إضاعة الأموال الطائلة فيما لا طائل منه»، ولا جدوى من المحاولة الجادة والاجتهاد فيها بصبر ومثابرة، ناهيك بمعاناة القلق والاضطراب في سبيل إنقاذ العلاقة، بل إنّ تعثراً بسيطاً ربما يعصف بالعلاقة، ويؤدّي بها إلى الانهيار والانفصال. فالاختلافات التافهة تتحوّل إلى صراعات مريرية، والاحتكاكات الطفيفة تصير علامات على اختلاف جوهري لا يقبل التجاوز. ويقول لسان حال عالم الاجتماع الأمريكي وليام إسحاق توماس في ضوء ما صارت إليه الأمور في عصرنا: إذا افترض الناس أن التزاماتهم مؤقتة وحتى إشعار آخر، فهذه الالتزامات تصير في الغالب الأعم مؤقتة بالفعل نتيجة أفعالهم.

يشجع فقدان الوجود الاجتماعي للأمن والأمان على تصوّر العالم من حولنا باعتباره مجموعة منتجات متراكمة من أجل الاستهلاك الفوري. بيد أن تصور العالم بأسره، بما في ذلك البشر الذي يسكنونه، مجموعةً من السلع الاستهلاكية يجعل الحديث عن روابط إنسانية دائمة أمراً عسيراً. فالناس الذين لا يشعرون بالأمان عادة ما يكونون عصبيين، فلا يطيقون أي شيء يقف في طريق رغباتهم. وما دامت هناك رغبات لا يمكن تحقيقها بأي حال من الأحوال، فما أكثر الأشياء والناس الذين لا نتحمّلهم. فإذا كان الإشباع الفوري هو الطريق الوحيد لإخماد الشعور المزعج بعدم الأمن (من دون أن يطفئ عطش اللهاث وراء الأمان واليقين)، فما من سبب واضح يجعل المرء متسامحاً تجاه شيء أو شخص لا علاقة له بالبحث عن الإشباع، أو شيء أو شخص يصعب التعامل معه ويتردّد في تحقيق الإشباع المطلوب.

مع ذلك، ثمّة صلة بين «الحلول المتمركزة حول المستهلك» لعالم محفوف بالمخاطر وتفكّك الروابط الإنسانية. فعلى العكس من الإنتاج، يعد الاستهلاك

نشاطاً منفرداً، نشاطاً منفرداً بطبيعته على الدوام حتى وإن كان يُمارَس برفقة أناس آخرين. أما جهود الإنتاج (طويلة الأمد عادة) فتتطلب التعاون حتى وإن لم يتجاوز ذلك تجميع القوى العضلية الشديدة. فإذا كان نقل حملٍ ثقيل من مكان إلى آخر يتطلّب ثمانية رجال لمدة ساعة، فهذا لا يعني أن المرء بمفرده يمكنه أن يحمل هذا الحمل خلال ثماني ساعات (أو خلال أي عدد من الساعات)، أما المهام الأكثر تعقيداً التي تتطلب تقسيم العمل ومهارات متخصصة متنوعة لا يمتلكها شخص بمفرده فتحتاج إلى التعاون بكل وضوح. ومن دون هذا التعاون، لا يمكن إنتاج أي شيء، فالتعاون هو الذي يجعل من الجهود المتفرقة والمتباينة جهوداً ناجحة ومنتجة، أما في حالة الاستهلاك، فليس التعاون ضرورياً، بل لا داعي له على الإطلاق. ومهما كانت المادة المستهلكة، فإنها تُستهلك على نحو فردي، حتى وإن كان استهلاكها في قاعة تعج بالبشر. وها هو لويس بونويل في كتابه **شبح الحرية** يكشف بعبقريته اللامعة أن تناول الطعام (على العكس من الادّعاء السائد) هو أكثر الأنشطة سرية وفردية؛ إذ يتفانى الناس في سبيل حمايته من فضول الآخرين وتطفلهم.

سادساً: التوليد الذاتي لانعدام الثقة

أجرى آلان بيرفيت دراسة تعيد النظر في المجتمع الحديث/الرأسمالي الذي يستحوذ عليه «التطور الوسواسي القهري»[٢٣]، وخلص في هذه الدراسة إلى أن أبرز سمة للمجتمع الحديث، وأهمها في واقع الأمر، هي الثقة: ثقة المرء بنفسه، وثقته بالآخرين، وثقته بالمؤسسات. ولم يكن من الممكن الاستغناء عن أي من أركان الثقة الثلاثة، فكان كل واحد منها شرطاً ضرورياً لوجود الآخر وبقائه، فإذا حاول المرء الاستغناء عن ركن من هذه الأركان، تصدّع الركنان الآخران وانهارا، ويمكننا وصف الانشغال الحديث بصنع النظام بأنه جهد متواصل يرمي إلى وضع الأسس التأسيسية للثقة. وبذلك جاء بإطار مستقر لاستثمار الثقة، وعزز مصداقية الاعتقاد بأن القيم الغالية الراهنة سيستمر الاعتزاز بها والرغبة فيها، وأن قواعد طلب هذه القيم واكتسابها سيستمر الالتزام بها، فلا تنتهكها حركة الزمن ولا تتعدّى عليها.

(٢٣) Alain Peyrefitte, *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement* (Paris: Odile Jacob, 1998), pp. 514-516.

يؤكد بيرفيت أن اجتماع مؤسسة رأس المال بالعمال يُعد تربة خصبة لغرس الثقة ونموها. واقع الأمر أن المؤسسة الرأسمالية كانت ساحة شرسة للصراعات والمواجهات، لكن هذه الحقيقة ينبغي أن لا تضللنا؛ فلا مغالبة من دون ثقة، ولا تنافس من دون أمان. فإذا ناضل الموظفون في سبيل حقوقهم، فهذا يُعزى إلى الثقة التي كانت لديهم في «القوة المهيمنة» على الإطار الذي يضمن حقوقهم، كما يأملون ويتمنون. لقد وثقوا بالمؤسسة باعتبارها المكان المناسب لاستقرار حقوقهم.

بيد أن هذه الأيام قد ولّت، أو قُلْ إنها تزول بسرعة، فما من عاقل يتوقّع أن يقضي حياته المهنية كلها، أو جزءاً كبيراً منها، في شركة واحدة. فمعظم العقلاء يفضّلون إيداع مدّخرات حياتهم في شركات التأمين وصناديق الاستثمار والمضاربة في سوق الأوراق المالية عن الاعتماد على المعاشات التي يمكن أن تمنحها شركاتهم. وقد أوجز نيغل ثريفت هذه المشكلة في الفترة الأخيرة عندما قال: «يصعب بناء الثقة في مؤسسات تتعرض إلى «التجريف» و«التحجيم» و«إعادة الهيكلة».

أدرك بيير بورديو[٢٤] الصلة بين انهيار الثقة والوهن الذي أصاب إرادة المشاركة السياسية والفعل الجمعي. ويذهب بورديو إلى أنّ القدرة على ابتكار تصورات مستقبلية شرط ضروري لكل فكر يبعث على «تغيير العالم»، وكل جهد يطمح إلى إعادة النظر في الواقع الراهن وإصلاحه، ولكن من غير المحتمل أن يأتي الأمل في المستقبل على يد أناس يعجزون عن الإمساك بزمام حاضرهم، إن الفئة الرابعة في تصنيف رايخ الذي ذكرناه آنفاً يعوزها القدرة على إدراك حاضرها، إنها فئة مقيدة بالأرض، ولا سبيل لها إلى الحركة والانتقال، وإذا ما تحركت يُلقى القبض عليها في أول نقطة حدودية شديدة الحراسة، فهذه الفئة في مرتبة قبلية أدنى من رأس المال الذي ينعم بحرية الحركة والانتقال، ورأس المال يرتدي ثوباً عالمياً يوماً بعد يوم، أما هذه الفئة فستظلّ ترتدي ثوبها المحلي، وعليه فهي معرضة، بلا سلاح، إلى نزوات مجهولة لدى «مستثمرين ومساهمين مجهولين»، ناهيك بالغموض وشدة الحيرة التي تبعث عليها «قوى السوق»، و«شروط التجارة»، و«متطلبات

(٢٤) Bourdieu, Ibid., p. 97.

المنافسة». فمهما كان ما لكسبه المنتمون إلى هذه الفئة اليوم، ربما يضيع غداً بلا إنذار، فلا يمكنهم الفوز ولا تحقيق النصر، إنهم غير مستعدين للمخاطرة بالمقاومة لأنهم العقلاء بمعنى الكلمة أو المناضلون في سبيل الوصول إلى مكانة العقلاء. فمن المستبعد أن يجعلوا من مظالمهم وشكواهم قضية سياسية، وأن يناشدوا القوى السياسية المهيمنة بإزالة المظالم. وقد توقع جاك أتالي منذ سنوات أن «السلطة ستكمن غداً في القدرة على منع الحركة أو توظيفها في مسارات بعينها، فالدولة لن تمارس سلطاتها إلا عبر التحكم في المنظومة القائمة، ومن ثَمّ فإن استحالة التحكم في المنظومة سيضعف المؤسسات السياسية ضعفاً مزمناً»[٢٥].

يمثّل الانتقال من الرأسمالية الثقيلة إلى الرأسمالية الخفيفة، ومن الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة أو الذائبة، الإطار الذي كُتب فيه تاريخ الحركة العمالية، وقد قطع هذا الانتقال شوطاً طويلاً في فهم تقلّبات هذا التاريخ وحركاته الحلزونية، فليس من العقل أو الحكمة أن نستهين بالمأزق الذي سقطت فيه الحركة العمالية في جميع بقاع العالم «المتقدمة» («الآخذة بأسباب التحديث»)، من خلال الإشارة إلى تغيّر المزاج العام، سواء أكان مصدره تأثير وسائل الإعلام التي تصيب المرء بالضعف والوهن، أو إلى مؤامرة الإعلانات التجارية، أو إغواء المجتمع الاستهلاكي أو آثار مجتمع الفُرجة والتسلية التي تشتت الانتباه وتجلب النوم. كما أن إلقاء اللوم على «ساسة الحركة العمالية» المتلعثمين أو المخادعين فلا طائل من ورائه هو الآخر. فالظاهرة التي تستحضرها مثل هذه التفسيرات ليست ظاهرة خيالية، ولم يكن لهذا الكلام قيمة تفسيرية لولا أن سياق الحياة والسياق الاجتماعي الذي يؤدي فيه الناس أعمالهم (قلما يكون عن رغبة واختيار أبداً) قد تغير تغيراً جذرياً منذ أن كان العمال المحتشدون بمصانع الإنتاج الضخم يوحدون جهودهم لفرض شروط أكثر إنسانية ونفعاً لقاء بيعهم عملهم، ومنذ أن وجد منظرو الحركة العمالية وممارسوها في تضامن هؤلاء العمال الرغبة البازغة المبهمة (الفطرية والمذهلة على المدى البعيد) في «مجتمع صالح» يحقق مبادئ العدالة الصالحة لكل زمان ومكان.

---

(٢٥) Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes*, p. 84.

الفصل الخامس

الجماعة

تُولد الاختلافات عندما لا يكون العقل يقظاً تمام اليقظة أو عندما يغلبه النعاس مرة أخرى. هذه هي العقيدة التي أعطت مصداقية للثقة الكبيرة التي منحها لِيبِراليّو ما بعد الاستنارة مقدرةَ الإنسان الفرد على التصور السليم. فنحن البشر وُهبنا كل شيء يحتاج إليه كل منا لاختيار الطريق المستقيم، الطريق الذي إذا سلكناه، سنعلم علم اليقين أنه طريق الرشاد لنا جميعاً، فالذات الفاعلة الديكارتية والإنسان الكانطي يتسلحان بسلاح العقل، ولن يضلا طريقهما إلا إذا تعرضا للدفع أو الإغواء بعيداً عن الطريق المستقيم الذي أناره العقل، أما الخيارات المختلفة فهي رواسب لأخطاء التاريخ، وهي نتيجةٌ تسبّب فيها تلفٌ في المخ يُقال له التعصب أو الخرافة أو الوعي الزائف. فعلى العكس من الأحكام الدقيقة الواضحة الحاسمة التي يصدرها العقل الذي هو ملكية كل إنسان فرد، تصدر الاختلافات في الحكم على الأمور عن أصول وخلفيات جمعية، فكانت «الأوثان» التي تصوّرها فرانسيس بيكون تسكن حيث يتدافع الناس ويحتدمون: في المسرح، وفي السوق، وفي الاحتفالات القبلية، وهكذا كان تحرير قوة العقل البشري تعني تحرير الفرد من كل ذلك.

تلك العقيدة لم يُخرجها إلى العلن سوى نقّاد الليبرالية، فما أكثر هؤلاء النقّاد الذين اتهموا التفسير الليبرالي لتراث الاستنارة بإساءة فهمه أو إفساده. وهكذا انضم الشعراء الرومانتيكيون والمؤرخون والسوسيولوجيون إلى السياسيين القوميين في تأكيد امتلاكهم قبل غيرهم بزمن طويل تاريخاً (جمعياً) وعاداتٍ (جمعية)، وذلك قبل أن يُعمل البشر عقولهم الفردية لصياغة أفضل نظام للتعايش. أما الكوميونيتاريون (أنصار النزعة الجماعية) في عصرنا فيقولون القول نفسه بلغة مختلفة؛ فالشخص الذي يستخدم اللغة،

ويتعلم، ويندمج في المجتمع، لا الفرد «المنفصل عن الجماعة والمصلحة العامة» و«غير المهموم» بهما، هو الذي يؤكد نفسه ويبنيها، وليس من الواضح دائماً ما يعنيه النقاد بقولهم؛ فهل يعنون أن تصور فرد مكتفٍ بنفسه إنما هو تصور غير صحيح أم تصور ضارّ؟ هل ينبغي أن ندين الليبراليين لأنهم ينشرون آراء خطأ أم لأنهم يسلكون أو ينشرون أو يبرِّئون سياسة الخطأ؟

مع ذلك، يبدو أن الخلاف الحالي بين الليبراليين وأنصار النزعة الجماعية يتعلق بالسياسة من دون «الطبيعة البشرية»، فهم لا ينشغلون كثيراً بما إذا كان تحرير الفرد من الآراء السائدة والحماية الجمعية من متاعب المسؤولية الفردية يحدث على أرض الواقع أم لا، بل إذا كان خيراً أم شراً. وقد لاحظ ريموند وليامز منذ زمن بعيد أن ما يميّز «الجماعة» (Community) أنها شيء من الماضي على الدوام. فثمة اضطراب فيما يتعلّق بالحاجة إلى الجماعة، وهو يُعزى بالأساس إلى تناقص وضوح الرؤية فيما يتعلق بحقيقة الواقع الذي يدّعيه تمثيل «الجماعة»، وإذا ما كان من الممكن إيجاد هذا الواقع، فهل يسمح متوسط عمرها المأمول لها أن تحظى بالاحترام الذي يستحقّه الواقع؟ فالدفاع المستميت عن الجماعة والدعوة إلى استعادته إلى موضع الاحترام والإجلال الذي ينكره الليبراليون ما كان له أن يحدث لولا أن الرباط الذي يربط الكيانات الجمعية وأعضاءها بتاريخ مشترك، ولغة مشتركة، وتراث مشترك، ومدارس فكرية مشتركة، صار موضة قديمة، ويعفو عليه الزمن عاماً بعد آخر. ففي المرحلة السائلة من الحداثة، لا يوجد سوى أربطة مرنة، وهي تجذب الزبائن لأنها سهلة الارتداء في الصباح والخلع في المساء (أو العكس). وتتخذ الجماعات ألواناً وأحجاماً مختلفة، ولكن إذا وضعناها على المحور الفيبري الذي يمتدّ من «العباءة الخفيفة» إلى «القفص الحديدي»، فإنها جميعاً تقترب أيما اقتراب من القطب الأول.

فما دامت الجماعات تحتاج إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء، وما دامت تحتاج إلى جذب أعضائها من أجل ضمان هذا البقاء من خلال اختياراتهم الفردية ومن أجل تحمّل المسؤولية الفردية لذلك البقاء، فإنها جميعها مجتمعات مفترضة، أي مشروعات لا عوالم واقعية، أشياء تأتي بعد الاختيار الفردي لا قبله. فالمجتمع الذي «نراه في اللوحات الجماعية»

واضح وضوح الشمس حتى أننا لا نراه، ويتحدّث بكل وضوح حتى أننا لا نسمع إلا صمته. وهذا يعني أن أنصار النزعة الجماعية لن يرسموا تماثلاته، ولن يعرضوها.

هذا هو التناقض الكامن في المشروع الكوميونيتاري، فإذا قال أحد أنصار الجماعية «ما أجمل أن يكون المرء جزءاً من جماعة»، فهذا لا يعدو أن يكون شهادة ضمنية بأنه ليس جزءاً منها، أو أنه من المستبعد أن يبقى جزءاً منها لزمن طويل إلا بجهده الفردي، فإذا أراد المرء أن يحقّق المشروع الكوميونيتاري، فعليه أن يغازل الاختيارات الفردية نفسها (التي تطرح عن كاهلها الالتزامات الثقيلة) التي رفضها وتنصّل منها، فلا يمكن للمرء أن يكون جماعياً أصيلاً وصادقاً من دون أن يوفي الشيطان حقه، من دون أن يقر حرية الاختيار الفردي حيناً، وينكرها حيناً آخر.

ربما يرى علماء المنطق أن هذا التناقض وحده كفيل بفضح محاولة إخفاء المشروع السياسي الكوميونيتاري في صورة نظرية وصفية للواقع الاجتماعي. أما علماء الاجتماع فيرون أن الشعبية المتواصلة (وربما المتزايدة) للأفكار الجماعية هي التي تشكل حقيقة اجتماعية مهمة تستدعي التفسير/الفهم (أما الحديث عن أن عملية الإخفاء نفسها قد أُخفيت بنجاح كبير، ولم تقف عائقاً في طريق نجاح أنصار النزعة الجماعية، فلن يثير دهشة علماء الاجتماع، فهذا شيء عادي للغاية).

فمن الوجهة السوسيولوجية ليست الجماعية سوى رد فعل متوقّع لعمليات «التمييع» المتزايدة التي تتسم بها الحياة الحديثة، رد فعل في المقام الأول على ما يمكن أن يكون أشدّ جوانب الحياة إثارة للضيق والغضب بين عواقبها العديدة المؤلمة، ألا وهو عدم التوزان المتفاقم بين حرية الفرد والاستقرار. فالظروف التي تكفل الأمن والأمان في تناقص سريع، بينما يزداد معدل مسؤوليات الفرد (التي ينوط بها، إن لم يكن يمارسها على أرض الواقع) على نطاق غير مسبوق بين أجيال ما بعد الحرب. وتتمثّل إحدى أبرز العواقب، التي ترتّبت على تناقص سبل الأمان القديمة، في الهشاشة الجديدة التي تتسم بها الروابط الإنسانية. وربما تكون هشاشة الروابط الإنسانية وسرعة زوالها ثمناً حتمياً لحق الأفراد في السعي وراء أهدافهم الفردية،

لكنها أيضاً في الوقت نفسه عائق عظيم في طريق السعي إليها كما ينبغي، وعائق للشجاعة التي يتطلّبها السعي إليها، وهذا أيضاً تناقض، وهو يضرب بجذوره في طبيعة الحياة في ظل الحداثة السائلة، وهذه ليست المرة الأولى التي تثير فيها المواقف المتناقضة إجابات متناقضة. ففي ضوء الطبيعة المتناقضة التي تُعرف بها «سيرورة النزعة الفردية» الحديثة السائلة، ينبغي أن لا ندهش إزاء الطبيعة المتناقضة للاستجابة الكوميونيتارية للتناقض، فالأولى هي تفسير كافٍ للثانية، بينما الثانية هي أثر ملائم للأولى.

إن ما تستجيب له الكوميونيتارية الجديدة هي قضية أصيلة ومثيرة تتعلق بتحوّل الحركة الاهتزازية للبندول تحولاً جذرياً، بعيداً كل البعد، من قطب الأمن في نطاق القيم الإنسانية الأساسية، ولهذا السبب فإن البشارة الكوميونيتارية لا يمكن أن تعقد الآمال على جمهور ضخم ينتظرها، إنها تتحدث باسم الملايين، ففقدان الاستقرار، كما يقول بورديو، يسود كل بقاع الأرض هذه الأيام، إنه يخترق كل نواحي الوجود الإنساني، والكتاب الجديد الذي ألّفه فيليب كوهين باللغة الفرنسية تحت عنوان **احمونا أو ارحلوا عنا**[1] إنما هو بيان غاضب ضد التهاون والنفاق الذي تتّسم به النخب الحالية التي تمسك بزمام السلطة في زمن «تتصاعد فيه معدّلات فقدان الأمن والأمان»، وفي هذا الكتاب يرى كوهين أن البطالة (فهناك تسع وظائف من بين كل عشر وظائف تكون مؤقتة وقصيرة الأجل)، وعدم الثقة في المستقبل عند الهِرم، وأخطار الحياة الحضرية، هي الأسباب الرئيسة للقلق المنتشر في الحاضر، والغد، والمستقبل البعيد؛ فغياب الأمن والأمان هو ما يجمع بين هذه الأمور الثلاثة، أما الجاذبية الأساسية التي تمثّلها النزعة الجماعية فهي الوعد بملجأ آمن، بر الأمان الذي ينشده البحارة التائهون في بحر هائج ملؤه التقلب الدائم الذي يبعث على الحيرة والارتباك.

هنا يلاحظ إريك هوبزباوم أن كلمة «جماعة» (Community) لم تستخدم قط بلا معنى وبلا تمييز على هذا النحو إلا في العقود التي صار فيها من

(١) Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître: Les Elites face à la montéedes insécurités* (Paris: Gallimard, 1999), pp. 7-9.

الصعب تجسيد الجماعات بالمعنى السوسيولوجي في الحياة الواقعية[٢]. «فالرجال والنساء يبحثون عن جماعات يمكن أن ينتموا إليها، في ثقة ويقين إلى الأبد، في عالم يتحرّك فيه كل شيء ويتبدل، في عالم يفتقر فيه كل شيء إلى اليقين»[٣]. هذه الرؤية التي يعرضها هوبزباوم أوجزها جوك يونغ إيجازاً بليغاً عندما قال: «حالما ينهار المجتمع، تُستحدث الهوية»[٤]، ويمكننا القول إن «جماعة» البشارة الكوميونيتارية ليست «المجتمع التراحمي» (Gemeinschaft) الأصيل الآمن الذي حدثتنا عنه النظرية الاجتماعية (والذي ارتدى هندام «قانون التاريخ» على يد فرديناند تونيز)، بل شيفرة ترمز إلى «الهوية» التي نتطلع إليها في حماسة، لكنها تتملّص منا وتراوغنا. وها هو أورلاندو باترسون هو الآخر الذي استشهد هوبزباوم بآرائه يلاحظ أن الناس تُدعى إلى «الاختيار» من بين الجماعات المرجعية وهوياتها التنافسية، لكن اختيارهم يقوم على اعتقاد قوي بأن صاحب الاختيار لا خيار له على الإطلاق سوى اختيار الجماعة التي «ينتمي» إليها.

مجتمع الكوميونيتارية هو بيت البيوت، البيت بألف ولام التعريف (بيت الأسرة، لا بيتاً نعثر عليه أو نصنعه، بل بيت يولد فيه المرء، فلا يستطيع المرء أن يتتبع أصوله، و«علة وجوده» في أي مكان غيره)، إنه بيت، بكل تأكيد، يراه أغلب الناس في أيامنا هذه حكاية خيالية جميلة لا تجربة شخصية (فبيوت الآباء والأجداد التي كانت محاطة في سالف الزمان بشبكة كثيفة من العادات الرتيبة والتوقعات المعتادة تفككت الآن حواجزها المائية، وتتعرض اليوم للمد والجزر، وتعصف الأمواج بها). فالوجود خارج عالم التجربة له أهميته؛ إذ لا يمكن وضع الدفء الرقيق للبيت موضع اختبار، كما أنّ محاسنه، ما دامت مُتخيّلة، ربما لا تشوبه شائبة من شوائب الانتماء القسري والالتزام الصارم، فالألوان الأغمق لا تظهر إلى حد بعيد في لوحة ألوان الخيال.

---

(٢) Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991* (London: Michael Joseph, 1994), p. 428.

(٣) Eric Hobsbawm, "The Cult of Identity Politics," *New Left Review*, no. 217 (May-June 1998), p. 40.

(٤) Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity* (London: Sage, 1999), p. 164.

فإذا كان البيت هو بيت البيوت والبيت بألف ولام التعريف، فهذا أيضاً له أهميته. فأولئك الذين يُقفل عليهم الباب داخل بيت عادي من الطين والطوب يمكن أن ينتابهم على الدوام انطباع غريب بأنهم في سجن لا في ملاذٍ آمن؛ فحرية الشارع التي يُدعى إليها من الخارج، تعدهم وتمنيهم، وتعذّبهم بعدم تحقيقها، فهي بعيدة المنال تماماً مثلما يبدو الأمن الذي يحلمون به في البيت المُتخيل. مع ذلك، فإن الأمن المغري للبيت، إذا ما عُرضت صورته على شاشة ضخمة بما يكفي، فلن يوجد شيء «خارجي» يعكر صفوه. فالمجتمع المثالي «خريطة عالم كامل» (Compleat Mappa Mundi)، عالم كامل مستقر، يوفر كل شيء يحتاج إليه المرء كي يحيا حياة هادفة مُرضية. والعلاج الجماعي يهتم بأشد ما يؤلم من لا مأوى لهم، ومن ثَمّ فإنّ هذا العلاج (وهو يتنكر في زي العودة) الذي يرمي إلى الانتقال إلى عالم متناغم كل التناغم يبدو وكأنه حل جذري حقيقي لكل متاعب الحاضر والمستقبل التي تبدو أمامها كل المتاعب الأخرى بسيطة وهينة.

هذا العالم الجماعي يحتفظ بكماله ما دامت الأمور الأخرى كافة لا وزن لها؛ وبدقة أكثر، ما دامت معادية، مثل غابة تكتظّ بالكمائن والمؤامرات، وتعج بالأعداء الذين يسيطرون على الفوضى باعتبارها سلاحهم الرئيس. فالتناغم الداخلي للعالم الجماعي يضيء ويتلألأ على خلفية الغابة الكثيفة المظلمة التي تبدأ على الجانب الآخر من الطريق الرئيسة. هنالك، في تلك المزبلة، يكبّ الناس المحتشدون في دفء الهوية المشتركة (أو يأملون في إبعاد) نفايات المخاوف التي دفعتهم إلى البحث عن مأوى جماعي. «فالرغبة في شيطنة الآخرين»، كما يقول جوك يونغ، «ترتكز على فقدان اليقين الأنطولوجي» لدى مَنْ هم في الداخل[٥]، أما «المجتمع الذي يشمل الجميع» فهي عبارة متناقضة في حد ذاتها، فالإخاء الجماعي سيكون ناقصاً، وربما خارج طوق الفكر، وبكل تأكيد غير قابل للتطبيق، من دون هذه النزعة الغريزية التي تدفع الإنسان إلى قتل أخيه الإنسان.

---

(٥) المصدر نفسه، ص١٦٥.

أولاً: إشكالية القومية

مجتمع البشارة الجماعية مجتمع عرقي أو مجتمع مُتخيَّل وفق نموذج المجتمع العرقي، وهذا الاختيار لفكرة النموذج الأصيل له وجاهته.

أولاً: تتميز «الإثنية»، بخلاف غيرها من أسس الوحدة البشرية، بخاصية «تطبيع التاريخ»، أي اعتبار الجانب الثقافي «حقيقة من حقائق الطبيعة»، والحرية «ضرورة مفهومة» (ومقبولة)، فالانتماء العرقي يحث على الفعل، ولا بد للمرء من أن «يختار» الولاء لطبيعته، وأن يحاول جاهداً من دون راحة أن يقضي حياته وفق النموذج المرسوم، وأن يسهم في بقائه ودوامه، أما النموذج نفسه فليس محل اختيار، فليس الاختيار بين مرجعيات الانتماء، بل بين الانتماء والعيش بلا جذور، بين العيش في مأوى، والعيش بلا مأوى، بين الوجود والعدم. هذه هي الإشكالية التي تتمنى الجماعية (أو تحتاج إلى) أن تبرزها وتؤكدها.

ثانياً: كانت الأمة/الدولة(*) التي تعزّز مبدأ الوحدة الإثنية باعتبارها المبدأ الذي يعلو فوق كل الولاءات الأخرى «قصة النجاح» الوحيد لفكرة المجتمع في الأزمنة الحديثة، أو بالأحرى، الكيان الوحيد الذي سعى لتحقيق فكرة المجتمع بكل ثقة ونجاح. وهكذا بُنيت فكرة «الإثنية» (التماثل العرقي)، بوصفها الأساس المنطقي للوحدة وتوكيد الذات، على أساس تاريخيّ. وبالطبع تأمل الجماعية المعاصرة في استثمار ذلك التقليد. وفي ضوء تقلّب سيادة الدولة، والحاجة الواضحة إلى من يتولى الراية المتساقطة من يدها، فإن هذا الأمل ضعيف، ولا يشجع على استثمار تراث الإثنية على الإطلاق. ولكن يمكننا بسهولة أن نلاحظ أن رسم التوازيات بين إنجاز الأمة/الدولة والطموحات الجماعية له عيوبه وحدوده. فالأمة/الدولة، في النهاية، تدين بنجاحها إلى قمع المجتمعات التي تبحث عن توكيد الذات،

(*) **الأمة/ الدولة** ترجمة لمصطلح «nation/state»، وهو يشير إلى العنصرين الأساسين اللذين تطلبهما عصر البطولة القومية. والمصطلح مضلل إلى حد كبير لأنه يقدّم الأمة على الدولة، لكن واقع الحداثة الغربية يؤكد أن الدولة هي التي استوعبت الأمة وأدارتها وشكلتها وفق نموذجها المهيمن لا وفق رغبات الأمة وآمالها. فالحداثة شهدت تأليه الأمة، واستحوذت على السلطة المؤسسات التي ادعت أنها تتحدث باسمها (المترجم).

فقد حاربت بضراوة وشراسة النزعات الغارقة في المحلية، والعادات المحلية، واللهجات المحلية، وفرضت لغة موحّدة، وذاكرة تاريخية موحّدة على حساب ألوان التقليد الجماعي كافة. وكلما اشتدت ضراوة الحروب الثقافية التي تشنّها الدولة وتشرف عليها، زاد نجاح الأمة/الدولة في إنتاج «مجتمع طبيعي»، أضف إلى ذلك الأمم/الدول (على العكس من الجماعات الراهنة التي تنتظر دورها) لم تعكف على أداء مهمتها وهي خاوية اليدين، ولم تفكّر في الاعتماد على سلطة غرس الأفكار وحدها، بل وجد جهدها دعماً قوياً في الإلزام القانوني بلغة رسمية، ومناهج دراسية، ومنظومة قانونية موحّدة تفتقر إليها الجماعات التي تنتظر دورها، ولا يبدو في الأفق أنها تقترب من اكتسابها.

قبل الظهور الحديث للنزعة الجماعية، كانت توجد وجهة نظر وجيهة تقول إن ثمة جوهرة ثمينة داخل الصَدَفة الشوكية القبيحة التي يمثّلها بناء الأمة في العصر الحديث. فهذا أشعياء برلين يذهب إلى أن ثمة جوانب إنسانية حميدة لفكرة «الوطن» الحديث بعيداً من جانبها الوحشي ونزعته الدموية الكامنة، فثمة تفرقة شائعة إلى حد ما بين الوطنية والقومية، وغالباً ما تكون الوطنية الطرف «الموجب» في هذه الثنائية المتعارضة، في حين يظهر واقع القومية المرير باعتباره الطرف «السالب». فالوطنية، باعتبارها مسلّمة لا باعتبارها حقيقة تجريبية معلومة، هي ما يمكن للقومية أن تكون إذا جرى ترويضها وتهذيبها والارتقاء بأخلاقها، وهكذا تستمد الوطنية تعريفها من نفي أقبح سمات القوميات المعروفة وأرذلها، ويذهب ليشيك كولاكوفسكي إلى أنّ نصيرَ النزعةِ القومية يريد أن يؤكد الوجود القَبَلِي عبر العدوان وكراهية الآخرين، ويعتقد أن كل المصائب التي تتعرض لها أمته هي نتيجة مؤامرة من تدبير الغرباء، ويحمل ضغينة تجاه كل الأمم الأخرى لعجزها عن الإعراب عن الاحترام المناسب لقبيلته وإعطائها مكانتها التي تستحقها[٦]، أما نصيرُ الوطنية فيتميز بما لديه من تسامح كريم تجاه التنوع الثقافي، ولا سيما التسامح مع الأقليات الدينية والإثنية، علاوة على استعداده بأن يُسمِع أمته أشياءَ لا تقبل سماعها ولا تستمتع بسماعها. ومع أن هذه التفرقة جيدة،

(٦) Leszek Kołakowski, "Z lewa, z prawa," in: Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy nawszystko* (Kraków: Znak, 1999), pp. 321-327.

ولها وجاهتها الأخلاقية والفكرية، فإن قيمتها تفقد قوتها عندما نعلم أن المقابلة هنا ليست بين خيارين متكافئين يمكن للمرء أن يأخذ بأحدهما، بل بين فكرة نبيلة وواقع مشين. فأغلب الناس الذين لهم إخوان وطنيون سينتقدون بقسوة في أغلب الظن السمات التي تعزى هنا إلى الموقف الوطني باعتباره دليلاً ذا وجهين، الخيانة القومية أو الأسوأ منها. فالتسامح مع الاختلاف، وحسن معاملة الأقليات، والشجاعة في قول الحق مهما كان مُراً، كلها سمات تنتشر على أوسع نطاق في الأراضي التي لا تمثّل فيها «الوطنية» «مشكلة»، في مجتمعات آمنة أماناً كافياً داخل المواطنة الجمهورية، فلا ينتاب أهلها قلق بشأن الوطنية باعتبارها مشكلة أو مهمة طارئة.

وهذا يعني أن برنارد ياك، محرر كتاب **ليبرالية بلا أوهام**(٧) لم يكن مشوشاً في هجومه العنيف ضد موريزيو فيرولي مؤلف كتاب **في سبيل حب الوطن: مقالة في الوطنية القومية**(٨)، فقد أعاد برنارد ياك صياغة آراء توماس هوبز، ووضع مقولته الشهيرة: «القومية وطنية مكروهة، والوطنية قومية مستحبة»(٩). واقع الأمر أنه من الصعب التفرقة بين القومية والوطنية، عدا حماستنا لتجلياتهما أو غياب هذه الحماسة أو درجة الخجل أو تأنيب الضمير الذي يقر بهذه التجليات أو ينفيها. فالتسمية تصنع الفرق، والفرق المصنوع هو في الأساس فرق بلاغي خطابي، لا يميز محتوى الظاهرة محل النقاش، بل الطرق التي نتحدث بها حول الأحاسيس أو العواطف المتشابهة في جوهرها. ولكن طبيعة الأحاسيس والمشاعر وعواقبها السلوكية والسياسية هي العامل الأساس المؤثر في طبيعة التعايش الإنساني، لا الكلمات التي نستخدمها لسردها. وقد فحص برنارد ياك الأفعال العظيمة التي تحكيها القصص الوطنية، وهو يخلص إلى أنه متى «ارتفعت المشاعر الجليلة» إلى مستوى العاطفة المشتركة، فإن العاطفة التي أظهرها الوطنيون إنما هي عاطفة شرسة لا عاطفة وديعة». كما أن الوطنيين يُظهرون عبر القرون فضائل حميدة

---

(٧) Bernard Yack, *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

(٨) Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(٩) Bernard Yack, "Can Patriotism Save us from Nationalism?: Rejoinderto Virioli," *Critical Review*, vol. 12, nos. 1-2 (1998), pp. 203-206.

بارزة جديرة بالتذكر، لكن اللطف والتعاطف مع الغرباء ليسا من الفضائل البارزة بينها.

إننا لا ننكر، مع ذلك، دلالة الاختلاف في الصيغ البلاغية، ولا أصداءها البراغماتية المؤثرة، فإحدى الصيغ البلاغية تناسب خطاب «الوجود» وأخرى خطاب «الصيرورة». والوطنية، بوجه عام، تُجل الإيمان الحديث بحاجة البشر إلى الاكتمال، والتكيف، والمرونة، أو لنكن أكثر دقة، قابلية الإصلاح والتشكيل من جديد، ومن ثَمّ تستطيع الوطنية أن تعلن وهي مرتاحة البال (بصرف النظر عن وفائها بالوعد في الممارسة أم لا) أن الدعوة إلى «توحيد الجهود» هي دعوة مفتوحة وقائمة. فتوحيد الصفوف مسألة اختيارات، ولا بد من أن يتخذ المرء الاختيار السليم، ويلتزم به في الشدة والرخاء إلى الأبد، أما «القومية» فهي أقرب إلى النسخة الكالفنية للخلاص أو فكرة القديس أوغسطين عن الإرادة الحرة: إنها لا تثق كثيراً بالاختيار، فإما أن تكون «واحداً منا» أو لا تكون، وفي كلتا الحالتين، ليس بوسع المرء أن يفعل إلا القليل، وربما لا يستطيع أن يفعل أي شيء. ففي السردية المتمركزة حول النزعة القومية يكون «الانتماء» أمراً مقضياً، لا مصيراً يختاره المرء أو مشروع حياة. وربما يكون وراثة بيولوجية، كما هي الحال الآن في النسخة العنصرية البالية المهملة من القومية، أو وراثة ثقافية، كما هي الحال في القومية الثقافية الرائجة في هذه الأيام. ولكن في كلتا الحالتين يظهر أن المسألة قد حُسمت تماماً قبل أن يتعلم أي شخص المشي أو الكلام، بحيث يكون الخيار الوحيد المتروك للفرد هو خيار بين قبول حكم القدر بإخلاص وحسن نية أو التمرد على هذا الحكم، ومن ثَمّ خيانة نداء الوطن.

هذا الاختلاف بين الوطنية والقومية يتجاوز عادة الصيغ البلاغية، ويصل إلى عالم الممارسة السياسية، وإذا استشهدنا بمصطلحات كلود ليفي شتراوس، فربما تستدعي **الصيغة الأولى** على الأرجح استراتيجية الدمج (Anthropophagic)، أي التهام الغرباء بحيث يمتصهم الجسم ويصيرون متماثلين مع خلايا الجسم الأخرى، بعدما فقدوا صفتهم المميزة لهم. أما **الصيغة الثانية** فترتبط غالباً باستراتيجية الإقصاء (Anthropoemic)، أي «تقيؤ»، و«لفظ» من «لا يصلحون» لأن يكونوا «نحن»، إما بعزلهم عن طريق سجنهم داخل الأسوار المرئية للغيتوات (المناطق المعزولة) أو الأسوار غير المرئية

التي تمثلها المحظورات الثقافية، أو عن طريق محاصرتهم، وترحليهم، أو إرغامهم على الهرب، كما الحال في الممارسة التي يقال لها هذه الأيام «التطهير العرقي». لكن علينا أن نأخذ حذرنا ونتذكر أن منطق الفكر قلما يُلزم منطق الأفعال، وأنه لا توجد علاقة متوازية بين الصيغ البلاغية والممارسات العملية، ومن ثَم فإن أيّاً من هاتين الاستراتيجتين يمكن صياغتها في إحدى الصيغتين البلاغيتين.

ثانياً: الوحدة، عبر التشابه أم الاختلاف؟

«نحن» في المذهب القومي/الوطني تعني أناساً مثلنا، أما «هم» فتعني أناساً مختلفين. وهذا لا يعني أن «نحن» تشير إلى تماثل كامل بيننا، فثمة اختلافات بين «نحن» جنباً إلى جنب مع السمات المشتركة، لكن أوجه الشبه تُقزِّم تأثيرها وتخففه وتُحيِّده، فوجه الشبه بيننا يفوق في الأهمية والأثر أي شيء آخر يفرّق بين كلٍّ منا، إنه يحظى بقيمة وأهمية تفوقان تأثير الاختلافات عندما يتعلق الأمر باتخاذ المواقف، وهذا لا يعني أن «هم» يختلفون عنا في كل جانب، بل يختلفون في جانب أكثر أهمية من الجوانب الأخرى كافة، إنه جانب يحظى بأهمية تحول دون موقف مشترك وتستبعد تضامناً حتميّاً مهما كانت أوجه الشبه التي تجمع بيننا. وهذا مثال واضح على معضلة «إما. . .أو»؛ فالحدود التي تفصل «نحن» و«هم» مرسومة بوضوح، ويسهل إدراكها وتحديدها، ما دامت شهادة «الانتماء» لا يُكتب فيها سوى عنوان قانوني واحد مميز. والاستمارة التي لا بد من أن يملأها المتقدمون بطلبات بطاقات الهوية الشخصية تحتوي على سؤال واحد فقط، وإجابة واحدة فقط: «نعم» أو«لا».

وربما يسأل سائل: ما هو الاختلاف الجوهري الذي يفوق أي تشابه في الأهمية، ويهمّش أوجه الشبه الأخرى، أي الاختلاف الذي يجعل الانقسام المولّد للعداء قضية منتهية قبل اللقاء الذي يمكن فيه مناقشة إمكانية الوحدة؟ وهذا سؤال فرعي وثانوي في المقام الأول يخطر على البال بعد انقضاء الأمر، وليس نقطة انطلاق للنقاش والحوار. فقد أوضح فريدريك بارث أن الحدود لا تعترف بالغربة الموجودة بالفعل ولا تسجلّها، إنها تُرسم عادة قبل الإتيان بالغربة. فالأمر يبدأ بصراع، محاولة مستميتة لفصل «نحن» عن

«هم»، ثمّ أخذ السمات التي تُستخلص بدقة من «هم»، باعتبارها دليل الغرابة ومصدرها الذي لا يحمل أيّ وفاق. فالبشر بطبعهم مخلوقات متعدّدة الوجوه لها سمات متعددة، وليس من العسير أن نجد مثل هذه السمات ما أن نبدأ البحث بجد وجدية.

القومية تقفل الباب، وتخلع مِطرَقته، وتُعطّل أجراسه، معلنةً أن الموجودين في الداخل وحدهم لهم الحق أن يكونوا هناك، وأن يستقروا هناك إلى الأبد. أما الوطنية، على الأقل في ظاهرها، فهي أكثر تسامحاً وكرماً وتعاوناً، إنها تلقي المسؤولية على من يطلبون الدخول، وتنوح باللائمة عليهم. بيد أن النتيجة النهائية غالباً ما تكون متشابهة تشابهاً شديداً. فلا المذهب القومي ولا المذهب الوطني يسمح للناس بإمكانية الانتماء المشترك مع الاحتفاظ باختلافاتهم، ورعايتها وتعهدها، أو إمكانية السماح لوجودهم المشترك، بدلاً من أن يقتضي التشابه أو يعتبره القيمة المبتغاة، بأن يفيد بالفعل من تنوع أساليب الحياة، والمثل، والمعرفة، ومن ثَمّ زيادة ما يجعلهم ما هم عليه قوةً وثراءً، وهذا يعني قوة وثراء لما يجعلهم مختلفين.

يستشهد برنارد كريك بكتاب أرسطو **السياسة**، وفكرته عن «المدينة الصالحة»، تلك الفكرة التي جاءت رداً متحديّاً للحلم الذي كان يراود أفلاطون بوجود حقيقة واحدة، ونموذج موحّد للصلاح يلتزم به الجميع، فثمة نقطة إذا ما وصلت إليها مدينة ما من خلال التقدم في الوحدة فإنها تتوقّف عن كونها مدينة، بل وتقترب من فقدان جوهرها، ومن ثَمّ يصير حالها أسوأ مما هو عليه، كما لو أنك تحوّل التناغم الموسيقي الثري إلى أصوات أحادية مكررة، وتختزل روح الفكرة اللحنية إلى وحدة إيقاعية مكررة، فالحقيقة أن المدينة جملة أعضاء يظهرون في وحدة.

هنا يتحدث كريك عن وحدة لا تحرص القومية ولا الوطنية على تأييدها، بل تبغضها في الغالب كل البغض، إنها وحدة تفترض أن المجتمع المتحضر مجتمع تعدّدي في أصله، وأن العيش معاً في مثل هذا المجتمع يعني التفاوض بشأن المصالح «المختلفة بطبيعتها» والتأليف بينها، وإن كان «من الأفضل بالطبع التأليف بين المصالح المتعارضة بدلاً من قهرها وقمعها

الدائمين»[١٠]. وهذا يعني أن تعدّدية المجتمع المتحضّر الحديث ليست مجرد «حقيقة قاسية» يمكن كراهيتها أو حتى بغضها، بل ولا يمكن للأسف الاستغناء عنها، بل هي بشرى سارة وحظ سعيد، ذلك لأنّ نفعها أكبر من ضررها، ولأنها تمدّ آفاقها الرحبة للإنسانية، وتزيد فرص الحياة بأسرها على نحو يستهوي النفس ويستحوذ على العقل، وهي بذلك تتفوق على كل بدائلها، وربما نقول إنه في تعارض صارخ مع العقيدة الوطنية أو العقيدة القومية، تتحقق الوحدة الواعدة في أفضل صورها، وتتجدّد عبر المواجهة والنقاش، والتفاوض والتسوية والتفاهم بشأن القيم والأفضليات وطرق الحياة المختارة، والمطابقات الذاتية لدى أعضاء المدينة الكثيرين المختلفين الذين يقررون مصيرهم بأنفسهم على الدوام.

هذا هو النموذج الجمهوري للوحدة، في جوهره، نموذج لوحدة بازغة أفرزها إنجاز مشترك للفاعلين المنخرطين في طلب المطابقات الذاتية، وحدة تتألف عبر التفاوض والوفاق، لا إنكار الاختلافات ولا قمعها ولا كبتها.

تلك هي الوحدة الوحيدة (الصيغة الوحيدة للوجود المشترك)، الوحدة التي تجعلها ظروف الحداثة السائلة واقعية وممكنة وملائمة. فبعدما خضعت المعتقدات والقيم وأساليب الحياة «للخصخصة»، وبعدما انتُزعت من سياقها، وانفصلت عن الجماعة والمجتمع، وبعدما صارت البدائل المتاحة لإعادة الدمج في الجماعة والمجتمع أقرب إلى الإقامة في الفنادق المنتشرة على الطرق السريعة منها إلى العيش في بيت دائم وثابت، صارت الهويات هشة ومؤقتة حتى إشعار آخر، وصارت مجردة من كل الدفاعات عدا مهارات الفاعلين وإصرارهم على التمسك الشديد بها وحمايتها من التآكل. بيد أن هويات سكان الحداثة السائلة «ستتطاير»، إذا جاز التعبير، وسيُضطرون إلى تعلم فن العيش مع الاختلاف، وهو فن صعب بكل تأكيد، أو أن يُوجِدوا، بأية وسيلة كانت، الظروف التي تجعل من تعلم هذا الفن أمراً غير ضروري. وقد أوضح آلان تورين هذا الأمر في الآونة الأخيرة عندما قال إن الحالة الراهنة للمجتمع تنذر «بنهاية تعريف الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، يستمد

(١٠) Bernard Crick, "Meditation on Democracy, Politics, and Citizenship," (Unpublished manuscript).

تعريفه من مكانه في المجتمع الذي يحدّد سلوكه أو فعله»، ومن ثَمّ فإن دفاع الفاعلين الاجتماعيين عن خصوصيتهم السيكولوجية والثقافية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الوعي بأن وجودهم الجمعي يقع داخل الفرد، وأنه لم يعد داخل المؤسسات الاجتماعية أو المبادئ ذات النزعة العالمية[١١].

إن الأخبار المتعلّقة بالوضع الذي ينظّره المنظّرون ويفلسفه الفلاسفة تؤكدها كل يوم القوى المشتركة للفنون السائدة، سواء أكانت تظهر تحت اسم القصص الخيالية أو ترتدي قناع «القصص الحقيقية». فمشاهدو فيلم **إليزابيث** يرون أن ملكة إنكلترا لا تكون ملكة إنكلترا إلا من خلال توكيد الذات وخلقها، إنها ابنة هنري الثامن، وهذا يتطلب جهداً فردياً كبيراً يعزّزه الدهاء والإصرار. لقد أرادت إليزابيث التي لُقِّبت فيما بعد غلوريانا أن ترغم البلدان المناكفة والعنيدة على الانحناء والركوع، والإنصات والانصياع، وفي سبيل ذلك كان عليها أن تشتري كثيراً من مساحيق التجميل والزينة، وأن تغير قصة شعرها، وتاج الرأس، وبقية ثيابها، وزينتها الفاخرة، فلا يوجد توكيد للحق والإصرار عليه، بل توكيد للذات، ولا توجد هوية، بل هوية وهمية تجميلية.

كل شيء يعود بالتأكيد إلى قوة الفاعل، وأسلحة الدفاع ليست متاحة بصورة متكافئة، وبالطبع سيسعى الأفراد الضعفاء إلى تعويض عجزهم الفردي بوساطة قوة الأعداد. وفي ضوء الاتساع المتفاوت للفجوة التي يعانيها الجميع بين وضع «الفرد الصوري بحكم القانون» وفرصة الوصول إلى مكانة «الفرد الحقيقي بحكم الواقع» فإن البيئة الحديثة المائعة نفسها ربما تحبّذ، وستحبذ بالتأكيد، مجموعة متنوعة من استراتيجيات البقاء؛ فضمير المتكلم «نحن»، كما يقول ريتشارد سينيت، هو الآن «فعل من أفعال حماية الذات»، وهذا يعني أن الرغبة في المجتمع هي رغبة دفاعية وقد صرنا تقريباً أمام قانون عالمي عندما نقول إن الضمير «نحن» يمكن استخدامه حائط صد للاضطراب والاختلال. ولكن، بكل ما تعنيه كلمة لكن من معنى، عندما يتم التعبير عن «هذه الرغبة في المجتمع» برفض المهاجرين وغيرهم من الغرباء

---

(١١) Alain Touraine, "Can We Live Together, Equal and Different?," *European Journal of Social Theory*, vol. 1, no. 2 (November 1998), p. 177.

والدخلاء «فإنما يُعزى ذلك إلى أن» السياسة الراهنة القائمة على الرغبة في الاحتماء تستهدف الضعفاء، أولئك الذين يطوفون حول سوق العمل العولمية، أكثر من استهدافها الأقوياء، تلك المؤسسات التي تجعل العمال الفقراء في حركة دائمة أو تستغل حرمانهم النسبي من المساواة، أما المبرمجون في شركة «آي بي أم» فقد تجاوزوا، في جانب مهم واحد، هذا الإحساس الدفاعي الذي يمثله المجتمع، عندما توقفوا عن لوم أقرانهم الهنديين ورئيسهم اليهودي[١٢].

«في جانب مهم واحد»، ربما ـ ولكن، دعوني أكرر، في جانب واحد فقط، وليس بالضرورة أهم جانب، النزوع إلى الانسحاب من التعقيد المحفوف بالمخاطر إلى مأوى التماثل إنما هو نزوع كوني، أما طرق التعامل مع هذا النزوع فهي وحدها التي تختلف، وهي تختلف عادة في علاقتها المباشرة بالوسائل والموارد المتاحة للفاعلين؛ فميسورو الحال، مثل المبرمجين في شركة «آي بي أم» الذين ينعمون بالراحة في فضائهم الإلكتروني، وإن كانوا أقل حصانة من تقلبات القدر في الوجود الفيزيائي للعالم الاجتماعي الذي يصعب تحويله إلى فضاء افتراضي، يستطيعون دفع تكاليف خنادق التحصين العميقة والجسور المتحرّكة عالية التقنية. وقد لاحظ غاي نافيليا، وهو رئيس شركة رائدة في تطوير العقارات في فرنسا، أن «الفرنسيين لا يشعرون بالراحة، وأنهم يخشون الجيران، عدا الجيران الذين يشبهونهم». أما جاك باتيني، وهو رئيس الرابطة القومية لمستأجري السكن، فلا يخالف هذا الرأي، ويرى المستقبل في «الإغلاق من جهة الأطراف، وتصفية الدخول» إلى المناطق السكنية من خلال الكروت الذكية والحراسة. فالمستقبل «لمجموعات الجزر المنتشرة على محاور التواصل». ذلك لأن المناطق السكنية المنعزلة التي تحيط بها السياج، وتنعزل عما حولها، مجهّزة بأنظمة اتصالات تليفونية داخلية معقدة، وكاميرات مراقبة في كل مكان، وحراسات مشدّدة على مدار الساعة، تلك المساكن أخذت تظهر بوضوح في جميع أنحاء مدينة تولوز، كما ظهرت قديماً في الولايات المتحدة، وكما تظهر بمعدّلات متزايدة في جميع أنحاء المنطقة الثرية من العالم التي يتواكب

---

(١٢) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton and Co., 1998), p. 138.

العولمة مواكبة سريعة(١٣)، هذه الجيوب شديدة الحراسة تشبه بكل وضوح الغيتوات الإثنية التي يسكنها الفقراء. إنها تختلف، مع ذلك، في جانب واحد مهم؛ فقد اختارها ساكنوها بحرية، وهم يرونها امتيازاً من الامتيازات التي يتوقع المرء أن يضحّي مِن أجلها بالغالي والنفيس، كما أن أفراد الأمن الذين يحرسون مداخلها مستأجرون بطريقة قانونية، ومن ثَمّ يحملون أسلحتهم بضوء أخضر من القانون، وهنا يعرض ريتشارد سينيت رؤية سيكولوجية لهذا التيار قائلاً:

تطهَّرت صورة المجتمع تماماً من كل شيء يوحي بالاختلاف، أو الصراع، حول ما تمثله «نحن». وهكذا تُعدّ أسطورة تضامن المجتمع طقساً تطهيرياً، وهذه المشاركة الأسطورية في المجتمعات تقوم على شعور الناس بأنهم ينتمون إلى بعضهم البعض، ويتشاركون معاً، لأنهم متماثلون. فهذا الإحساس الذي تمثله «نحن»، والذي يعبّر عن الرغبة في التماثل، طريقة يستخدمها الناس لاجتناب ضرورة النظر العميق في الاختلاف بينهم(١٤).

لا يختلف حلم النقاء عن كثير من المشروعات الحديثة الأخرى التي تقوم بها القوى العامة، ومن ثَمّ فقد خضع هذا الحلم في زمن الحداثة السائلة إلى التحرير والخصخصة، وصار تحقيقه بيد الجهود الخاصة الفردية، والمبادرات الجماعية المحلية، فصارت حماية الأمن الشخصي مسألة شخصية، والسلطات والشرطة المحلية تقدّم النصح فحسب، أما مطوّرو العقارات فيتولون بكل سرور أمر هذا القلق ممن يقدرون على دفع ثمن الخدمات التي يقدمونها. فتدابير الحماية الشخصية، التي يقوم بها فرد أو جماعة، لا بد من أن تكون على مستوى الباعث الذي دفع إلى طلبها. وتتحول الكناية إلى استعارة وفق القواعد السائدة التي يقوم عليها المنطق الأسطوري. فالرغبة في طرد الأخطار الظاهرية التي تُحيط بالجسم المُصاب ودرئها تتحول إلى حافز لجعل «الخارج» مشابهاً، و«مماثلاً» أو «متماثلاً» مع «الداخل»، من أجل إعادة صياغة «الخارج هناك» وفق مثيله «بالداخل هنا».

---

(١٣) Jean-Paul Besset and Pascale Krémer, "Le Nouvel Attrait pour lesrésidences "sécurisées"," *Le Monde*, 15/5/1999, p. 10.

(١٤) Richard Sennett, "The Myth of Purified Community," in: Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style* (London: Faber and Faber, 1996), pp. 36 and 39.

فالحلم بمجتمع «التماثل» إنما هو في جوهره استحضار لفكرة حب النفس (L'Amour de soi).

إنه أيضاً سعي حميم لاجتناب المواجهة مع الأسئلة المزعجة من دون الردّ عليها بإجابة صحيحة، فهل تلك النفس التي تعاني الفزع وانعدام الثقة بنفسها تستحق الحب أصلاً؟ هل تصلح أن تكون التصميم الذي يجدّد موطنها الطبيعي؟ هل تصلح أن تكون المقياس الذي يحدّد الهوية المقبولة؟ ففي مجتمع «التماثل»، لن تُطرح مثل هذه الأسئلة المزعجة، أو هكذا نأمل، ومن ثَمّ فإن مصداقية الأمان التي يأتي بها التطهير لن تكون أبداً محل اختبار.

في كتابي بحثاً عن السياسة، ناقشت فكرة «الثالوث غير المقدس»[(١٥)] وأقانيمه الثلاثة: اللايقين وفقدان الأمن وفقدان الأمان، ووجدت أن كل أقنوم من هذه الأقانيم يولّد قلقاً بالغاً ومؤلماً كل الألم عندما لا نعلم علم اليقين أصله ومصدره. فالبخار المتراكم، بصرف النظر عن مصدره، يبحث في هلع عن مخرج، وطالما أن الطريق إلى معرفة أسباب اللايقين وفقدان الأمن مسدودة أو لا يمكن الوصول إليها، فإن الضغط كلّه يغيّر مساره، حتى يقع في نهاية المطاف على صمام الأمن البيئي والأسري والجسدي الضعيف الهش الذي يمنّيه بالآمال، ويعذّبه بعدم تحقيقها. ومن ثَمّ فإن «مشكلة الأمان» مثقلة بطبيعتها بالهواجس والرغبات الشديدة التي لا يمكنها أن تتخلّص منها أو تتحرّر من عبئها. يسفر هذا التحالف غير المقدس عن عطش دائم لمزيد من الأمن، عطش لا ترويه أية تدابير عملية بأي حال من الأحوال، ما دامت لا تقترب من الأسباب الأوّلية لكل من فقدان اليقين وفقدان الأمن، وهما الباعثان الأساسان على القلق.

ثالثاً: ثمن الأمن

عكف فِل كوهين على دراسة كتابات رُسل الكوميونيتارية الجدد، وخلص إلى أن المجتمعات التي يمجّدونها، ويوصون بها علاجاً لمتاعب الحياة التي يواجهها معاصروهم، إنما هي أقرب إلى دور الأيتام والسجون

(١٥) Zygmunt Bauman, *In Search of Politics* (Cambridge, UK: Polity Press, 1999).

ومستشفيات الأمراض العقلية من ساحات للتحرير المحتمل. إن كوهن على حق، لكن إمكانية التحرير لم تكن قط تشغل اهتمام أنصار الكوميونيتارية، فالمتاعب التي كانت تُرجى مُعالجتها من المجتمعات المستقبلية كانت رواسب خلّفها تطرف التحرير، رواسب لإمكانية تحرير كبيرة ومزعجة. لقد انشغلت الكوميونيتارية في رحلة بحث طويل لانهائي عن التوازن الحقيقي بين الحرية والأمن، وفي أثناء ذلك لم تتنازل عن وقوفها إلى جانب الأمن، وآمنت بأن هاتين القيمتين الإنسانيتين الغاليتين مختلفتان ومتعارضتان، فلا تزيد إحداهما إلا بنقصان الأخرى. أما الإمكانية التي لا يعترف بها الكوميونيتاريون فهي الافتراض بأن تعزيز الحريات الإنسانية وترسيخها ربما يعزّز الأمن البشري، وأن بالإمكان تنمية الحرية والأمن معاً، ولا يمكن لأحدهما أن ينمو إلا مع الآخر.

الرؤية المستقبلية للمجتمع، دعوني أكرر، هي رؤية لجزيرة تنعم بالهدوء والأمن والراحة في بحر يهيج بالاضطراب وفقدان الأمان والاطمئنان. إنها رؤية مغرية ومغوية تدفع المعجبين بها إلى العدول عن إمعان النظر، ذلك لأن احتمالية السيطرة على الأمواج وترويض البحر قد حُذفت من الأجندة باعتبارها غير واقعية ومشكوكاً فيها. وما دامت هذه الرؤية هي المأوى الوحيد، فإن لها قيمة مضافة، وتلك القيمة يزداد وزنها وأهميتها يوماً بعد يوم ما دامت سوق الأوراق المالية التي يتاجر فيها بقيم الحياة الأخرى يزداد تقلبها وعدم القدرة على التنبؤ بها على نحو غير مسبوق. فالقيمة التي يمثّلها مأوى المجتمع باعتبارها استثماراً آمناً (أو بالأحرى استثمار أقل مخاطرة بكل وضوح من غيره) ليس لها منافسون جادون إلا (ربما) جسد المستثمر ـ الذي هو الآن، بخلاف الماضي، عنصر عالم الحياة الذي يملك في الظاهر عمراً أطول (واقع الأمر أطول بلا مثيل) من متاعها وزخارفها وبهارجها. فالجسد يبقى، كما كان من قبل، فانياً وزائلاً، لكن هذا الزوال والفناء يبدو أبديّاً عندما نقارنه بالطبيعة المتقلبة الزائلة لكل الأطر المرجعية، ونقاط تحديد الاتجاه، والتصنيفات والتقاويم التي تضعها الحداثة السائلة في نوافذ العرض وأرفف المحال، ثم تخلعها منها. الأسرة، وزملاء العمل، وأعضاء الطبقة، والجيران، كلهم جميعاً يخضعون إلى ميوعة شديدة تجعل من العسير تصور دوامها، والتعامل معها على أنها أطر مرجعية يمكن الاعتماد عليها.

فالأمل في أننا «سنلتقي غداً مرة أخرى»، والإيمان الذي كان يمدنا بكل أسباب التفكير في المستقبل، والعمل على المدى البعيد ونسج الخطوات، واحدة تلو الأخرى، في مسار التصميم الخاص بالحياة المؤقتة الفانية بطبيعتها، هذا الأمل في كل ذلك فقد كثيراً من مصداقيته، أما الاحتمال بأن ما سيجده المرء غداً هو جسده المنغمس في بيئة مختلفة تمام الاختلاف عن أسرته، وطبقته، وجيرته، ورفاقه في العمل، إنما هو احتمال يحظى بمصداقية أعظم ورهاناً جديراً بالثقة.

في مقالة تبدو وكأنها خطاب مرسل إلى الأجيال الحالية من أرض الحداثة الصلبة. يقول إميل دوركايم: «الأفعال التي تتسم بالدوام هي وحدها التي تستحق إرادتنا، واللذات التي تدوم هي وحدها التي تستحق رغباتنا». هذا هو حقاً الدرس الذي رسخته الحداثة الصلبة في أذهان العائشين في كنفها، وكان له ثمار جيدة، ولكنه يبدو كلاماً عجيباً وغريباً على الآذان المعاصرة، وإن كان أقل غرابة من النصيحة العلمية التي استشفها دوركايم من هذا الدرس. فقد طرح دوركايم ما كان يبدو له سؤالاً بلاغياً خالصاً: ما قيمة لذّاتنا الفردية، تلك اللذات الفارغة القصيرة؟ وسارع دوركايم إلى تخفيف هواجس قرّائه، فأوضح، لحسن الحظ، أننا لسنا منغمسين في اللهاث وراء تلك اللذات؛ ذلك لأن المجتمعات تُعمِّر على نحو أفضل بكثير من الأفراد، «إنها تسمح لنا بأن نتذوق لذّات ليست زائلة للغير. فالمجتمع من منظور دوركايم (الذي كان له مصداقية كبيرة في عصره) هو الجسد الذي يأوي المرء إليه، ويحتمي به من فزع الفناء والزوال الفردي[١٦].

لم تتناقص الطبيعة الزائلة للجسد ولذاته منذ أن كان دوركايم يتغنّى بمجد المؤسسات الاجتماعية الدائمة. فالعقبة، مع ذلك، هي أن كل شيء آخر، أبرزها تلك المؤسسات الاجتماعية، قد صار أكثر قابلية للزوال والفناء من الجسد وملذّاته. فطول الحياة مسألة نسبية، والجسد الفاني ربما يكون الآن الكيان الأطول عمراً (واقع الأمر الكيان الوحيد الذي يزيد عمره

(١٦) نقلاً عن:

Emile Durkheim: Selected Writings, edited with introduction by Anthony Giddens (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972), pp. 94 and 115.

المتوقع عادة على مدار السنين). ويمكننا القول إن الجسد صار المأوى الأخير وملاذ الاستمرارية والدوام، فمهما كانت تعني كلمة «طويل الأمد»، فقلما تتجاوز الحدود التي يرسمها فناء الجسد، هكذا صار الجسد خط الدفاع الأخير، خط الدفاع الذي يتعرض لقصف دائم من العدو، أو الواحة الأخيرة بين رمال متحركة أتت عليها الريح في يوم عاصف. وهذا يفسر الاهتمام الوسواسي المحموم المسعور بالدفاع عن الجسد، فالحد بين الجسد والعالم الخارجي من بين الجبهات المعاصرة التي تخضع لأشد ألوان الحراسة. فمنافذ الجسد (فتحات الدخول) وأسطح الجسد (أماكن الاتصال) هي الآن مراكز الفزع والقلق التي يولدها الوعي بالفناء. فعادت لا تشارك في تحمّل الأعباء مع مراكز أخرى (ربما باستثناء «المجتمع»).

هذه الأسبقية الجديدة التي يحظى بها الجسد تنعكس في النزوع إلى تشكيل صورة المجتمع (المجتمع الذي يحلم باليقين والأمن معاً، المجتمع بوصفه الصُّوبَة الزجاجية التي توفر الأمن والأمان) وفق نموذج الجسد الذي ينعم بالحماية المثالية. إنها تنعكس في النزوع إلى تصور المجتمع كياناً متماثلاً ومتناغماً من الداخل، مجتمعاً تطهَّر تماماً من كل المواد الغريبة المقاومة للتماثل، مجتمعاً تخضع مداخله كافة إلى حراسة شديدة ومراقبة شديدة وتحكم شديد، ولكنه مسلح تسليحاً شديداً من الخارج، ومحاط بدروع وخوذات لا يمكن اختراقها. هذه الحدود المفترضة، مثل الحدود الخارجية للجسد، تفصل عالم الثقة والرعاية الرقيقة عن برية المخاطرة والريبة واليقظة الدائمة، فالجسد والمجتمع كلاهما ينعم بملمس ناعم في الداخل، كما تكسوه الأشواك في الخارج.

الجسد والمجتمع هما خطّا الدفاع الأخيران في ساحة المعركة التي يخلّفها المحاربون، ساحة المعركة التي تشهد الحرب في سبيل اليقين والأمن والأمان كل يوم، حرب من دون هدنة تُذكر. فالجسد والمجتمع بحاجة الآن إلى أداء المهام التي كانت مقسّمة بين كثير من المعاقل والخطوط الدفاعية. لكن التعويل عليهما يفوق قدرتهما، ولذا فمن المحتمل أن يُعمّقا، لا أن يخففا، المخاوف التي دفعت طالبي الأمن أن يأووا إليهما.

صدرت حياة العزلة الجديدة التي يعانيها الجسد والمجتمع عن مجموعة

واسعة من التغيرات المهمة التي نجمّلها تحت اسم الحداثة السائلة. ويحظى أحد هذه التغيرات، مع ذلك، بأهمية خاصة، وهو يتمثّل في تنازل الدولة عن امتيازاتها، أي إقدامها على التخلص التدريجي من حقوقها وامتيازاتها كافة وبيعها بأسعار زهيدة، ومن ثَمّ تخليها عن دور المتعهد الرئيس (وربما المحتكر الوحيد) لليقين والأمن، ورفضها تأييد تطلعات رعاياها في اليقين والأمن.

رابعاً: ما بعد الأمة/ الدولة

في الأزمنة الحديثة، كانت الأمة «وجهاً آخر» للدولة، والسلاح الرئيس في طلبها للسيادة على الأرض وسكانها. واستمدت الأمة من علاقتها الوطيدة بالدولة كثيراً من مصداقيتها وجاذبيتها باعتبارها ضامن الأمن والبقاء، وكذلك من علاقتها الوطيدة، عبر الدولة، بالأفعال التي كانت تستهدف وضع طمأنينة المواطنين وأمنهم على أساس قوي ومتين تكفله الجماعة، أما في ظل الظروف الجديدة، فلا أمل أن تكسب الأمة إلا النزر اليسير من علاقاتها الوطيدة بالدولة، وربما لا تكترث الدولة كثيراً بإمكانات الحشد والتعبئة التي تحظى بها الأمة، فحاجتها إلى ذلك تتناقص يوماً بعد يوم ما دامت الجيوش التي تتبع التجنيد الإلزامي وتتماسك بفضل النعرة الوطنية يحلّ محلها الوحدات التقنية المحترفة النخبوية الباردة. كما أن ثروة البلاد لم تعد تُقاس بجودة القوة العاملة ولا حجمها ولا روحها المعنوية بقدر ما تقاس بمدى جاذبية البلاد لقوى المرتزقة الباردين الذين يستأجرهم رأس المال العولمي.

في دولة لم تعد الجسر الآمن الذي يتجاوز سجن الفناء الفردي، تبدو الدعوة إلى التضحية بالمصلحة الفردية، ناهيك بالحياة الفردية، في سبيل بقاء الدولة أو مجدها الخالد، دعوة فارغة وغريبة إلى حد كبير، إن لم تكن مضحكة. فالعلاقة الغرامية على مدار قرون بين الأمة والدولة أوشكت على الانتهاء، وليس هذا طلاقاً بقدر ما هو «معاشرة» تحل محل العلاقة الزوجية المقدسة القائمة على إخلاص غير مشروط. فالزوجان لهم حرية النظر في مكان آخر، والدخول في علاقات أخرى، فلم تعد علاقتهم هي النموذج الملزم للسلوك اللائق والمقبول. ويمكننا القول إنّ الأمة، التي كانت توفّر

بديلاً للمجتمع التراحمي الغائب في عصر المجتمع التعاقدي (Gesellschaft)، تنجرف إلى الوراء خلف المجتمع التراحمي (Gemeinschaft) بحثاً عن نموذج تحاكيه وتحتذي به. فالأساس المؤسسي القادر على الحفاظ على تماسك الأمة هو فكرة واردة يمكن تحقيقها على طريقة «افعلها بنفسك». وأما الحلم باليقين والأمن، من دون وجودهما الواقعي الاعتيادي، فهو ما ينبغي أن يدفع الأفراد اليتامى إلى الاحتشاد تحت أجنحة الدولة بينما تلهث وراء الأمان الذي يتملّص منها ويراوغها أيّما مراوغة.

ويبدو أن الأمل ضعيف في إنقاذ خدمات الأمن واليقين التي كانت توفرها الدولة. فحرية سياسة الدولة تتآكل بلا هوادة على يد قوى العولمة المسلحة بأسلحة رهيبة تتمثل في عدم التقيد بالأرض ولا المكان، وسرعة الحركة، والقدرة على التهرب/الهروب. كما أن العقاب على انتهاك قانون العولمة الجديد سريع ولا تأخذه شفقة ولا رحمة. واقع الأمر أن رفض اللعبة وفق قواعد العولمة الجديدة جريمة تستحق أشد العقاب بلا شفقة ولا رحمة، ولا بد لسلطات الدولة، المقيدة بالأرض والسيادة القُطرية، أن تحرص على عدم اقتراف هذه الجريمة وأن تجتنبها مهما كانت الكُلفة.

غالباً ما تكون العقوبة اقتصادية؛ إذ تُحرم الحكومات المتمردة من القروض، ولا تنعم بتخفيض ديونها. وهي الحكومات التي تُدان باتباع سياسات من شأنها حماية الإنتاج الوطني، وتوفير مخصصات عامة كريمة لقطاعات السكان «عديمة القيمة الاقتصادية»، والإحجام عن ترك البلاد تحت رحمة «الأسواق المالية العولمية» و«التجارة الحرة العولمية». وستصير العملات المحلية لتلك الحكومات مثل رجل أبرص منبوذ في كل مكان في العالم، ويضغط عليها حتى تنخفض قيمتها. وستهبط سوق الأوراق المالية المحلية هي الأخرى في التعاملات العالمية، ويُفرض على البلاد عقوبات اقتصادية تحيط بها من كل مكان، ويُقال لها إن شركاء التجارة في الماضي والمستقبل سيعاملونها معاملة الدولة المنبوذة المارقة. وسيهجر المستثمرون العولميون مشروعاتهم في تلك البلاد ليحدُّوا من خسائرهم المتوقعة، فيحزمون أمتعتهم، ويسحبون أصولهم، تاركين السلطات المحلية تُطهِّر الأنقاض وتخلِّص الضحايا من بؤسهم الشديد.

مع ذلك، قد لا تقتصر العقوبة على «الاجراءات الاقتصادية»،

فالحكومات المعروفة بعنادها (ولا تمتلك القوة على المقاومة زمناً طويلاً) تُلقَن درساً نموذجياً يرمي إلى تحذير كل من يفكرون في أن يحذوا حذوها وترهيبهم. فإذا كان الاستعراض اليومي لما تملكه قوى العولمة من تفوق وأفضلية يبدو غير كافٍ لإرغام تلك الدول على تعقل الأمور والتعاون مع «النظام العالمي» الجديد، فإن القوة العسكرية لا بد منها. وهنا سيظهر تفوُّق السرعة على البطء، والقدرة على الهرب على الحاجة إلى الاشتباك، وتجاوز الأقطار على المحلية، كل ذلك سيتجلى أيما جلاء بمساعدة القوات المسلحة المتخصصة في تكتيكات الضرب والهرب، والفصل الصارم «للحياة التي تستحق النجاة» عن الحياة التي لا تستحقها.

هل كانت الطريقة التي شُنت بها الحرب ضدّ يوغوسلافيا بوصفها عملاً أخلاقياً صحيحة ومناسبة؟ هذا سؤال مفتوح للنقاش. فتلك الحرب، مع ذلك، يمكن اعتبارها «ترويجاً للنظام الاقتصادي العولمي بطرق غير سياسية». فالاستراتيجية التي اختارها المغيّرون كانت استعراضاً كبيراً للتراتبية العولمية الجديدة والقواعد الجديدة للعبة التي تحافظ على بقائها. ولولا أن تلك الحرب تسبّبت في آلاف «الخسائر والضحايا» على أرض الواقع، وآلت إلى تدمير بلد بأكمله، وحرمانه من أسباب العيش والقدرة على التجديد الذاتي للحياة لسنوات عديدة قادمة، لوصفناها بأنها «حرب رمزية» فريدة من نوعها. فالحرب نفسها، واستراتيجيتها، وتكتيكاتها، كانت، بوعي أو من دون وعي، رمزاً لعلاقة السلطة الناشئة.

وما دُمت أؤكد لطلابي وطالباتي، بصفتي أستاذاً في علم الاجتماع، أن النسخة السائدة في «تاريخ الحضارة» تجعله يتميز بصعود تدريجي، لا هوادة فيه، لحياة الاستقرار والانتصار النهائي لأهل الاستقرار على أهل البداوة. وبالطبع كان ذلك يعني أن البدو الرحَّل المنهزمين كانوا في جوهرهم القوة الرجعية المناهضة للحضارة. وقد كشف جيم مكلاولين في الآونة الأخيرة عن معنى النصر، ورسم تاريخاً موجزاً للمعاملة التي وجدها البدو الرحَّل من أهل الاستقرار داخل مدار الحضارة الحديثة[١٧]. فحياة الترحال البدوية،

(١٧) انظر:

Jim MacLaughlin, "Nation-building, Social Closure and Anti-traveller Racism in Ireland," *Sociology*, vol. 33, no. 1 (February 1999), pp. 129-151. Also for Friedrich Rabel quotation.

كما يرى مكلاولين، كانت من منظور أهل الاستقرار وفي تعاملهم معها «سمة من سمات المجتمعات الهمجية المتخلّفة». فكان يجري تعريف البدو باعتبارهم أناساً بدائيين، وبداية من هوغو غروتيوس إلى الآن ارتسمت علاقة متوازية بين ما هو «بدائي» وما هو «طبيعي» (أي ما هو غليظ وفظ، وخام وفج، وبربري وهمجي، وما ينتمي إلى عالم ما قبل الثقافة). «إن نشأة القوانين، والتقدم الثقافي، ونشر الحضارة، كل ذلك كان له علاقة وثيقة بتطور العلاقات القائمة بين الإنسان والأرض عبر الزمان والمكان». خلاصة القول، كان التقدم يعني التخلي عن حياة الترحال البدوي في سبيل حياة الاستقرار. كل ذلك حدث بالتأكيد في زمن الحداثة الثقيلة عندما كانت السيطرة تعني الاحتكاك المباشر والارتباط الوثيق، وعندما كانت تعني غزو الأراضي، وضمها، واستعمارها. وهنا لا بد من أن نشير إلى فريدريك راتزل، فهو المُنظِّر الرئيس لنظرية «تغلغل التوسع» (وهي رؤية للتاريخ حظيت بشعبية واسعة في عواصم الإمبراطوريات)، وهو المُبشر بما يطلق عليه «حقوق الأقوى» التي أعتقد أنها عظيمة من الوجهة الأخلاقية، وأنها لا مفرّ منها في ضوء ندرة العبقرية الحضارية وشيوع التقليد السلبي. لقد استوعب راتزل روح العصر استيعاباً بالغاً عندما كتب الكلمات الآتية على أعتاب القرن الاستعماري:

الصراع من أجل البقاء صراع من أجل المكان . . . شعب أعظم يغزو أرض جيرانه البرابرة الأضعف، يسلبهم أرضهم، ويرغمهم على الارتداد إلى أركان صغيرةٍ لا تَأويهم، ويواصل التعدي على ممتلكاتهم الضئيلة إلى أن يُفقِد الأضعف في نهاية المطاف البقايا الأخيرة للمجال الذي يسيطر عليه، ويُضيِّق عليه المكان حتى يخرجه من الأرض خروجاً حرفياً. إن تفوق هؤلاء التوسعيين يكمن في قدرتهم الكبيرة على السيطرة على الأرض وتحويلها بأكملها إلى مادة نافعة وتعميرها بالسكان.

هذه الرؤية لم يعد لها وجود واضح، فلعبة السيطرة في عصر الحداثة السائلة ليست بين «الأضخم» و«الأصغر»، بل بين «الأسرع» و«الأبطأ»، فالسيادة لمن يقدر على زيادة السرعة على نحو يفوق سرعة خصومه. وعندما تعني السرعة السيطرة، فإن الاستحواذ على الأرض وتحويلها إلى مادة نافعة وتعميرها يصير عائقاً، وخسارةً لا مكسباً؛ ذلك لأن الإمساك بزمام الأمور

وبسط السلطان وضم الأراضي ينطوي على أشغال ثقيلة باهظة الكلفة وغير مربحة؛ من إدارة ومراقبة، ومسؤوليات والتزامات. والأهم أنها تفرض قيداً كبيراً على حرية المرء في الحركة.

ليس من الواضح تماماً إذا كنا سنشهد مزيداً من الحروب التي تتبع أسلوب الضرب والهرب، ولا سيما أن المحاولة الأولى انتهت بشل حركة المنتصرين، فأثقلت كاهلهم بأعباء الغزو البري، ولا سيما الالتزامات المحلية والمسؤوليات الإدارية التي لا تتناغم وأساليب السلطة في عصر الحداثة السائلة. وتقوم قوة النخبة في عصر العولمة على قدرتها على الهروب من الالتزامات المحلية - فالعولمة ترمي أصلاً إلى اجتناب هذه الضروريات - وعلى توزيع المهام والوظائف على نحو أثقل كاهل السلطات المحلية، والسلطات المحلية وحدها، بدور الأوصياء على القانون والنظام المحلي. واقع الأمر أننا نستطيع أن نرصد علاقات كثيرة تدل على وجود تيار من «المراجعات» التي تعصف بمعسكر المنتصرين. وهذا يعني أن استراتيجية «القوة البوليسية العولمية» صارت مرة أخرى محل نظر نقدي دقيق، فجهود حلّ الصراعات الدامية في المناطق المجاورة تُعد من بين الوظائف التي تفضل النخبة في عصر العولمة أن تتركها للأمم/الدول التي صارت مراكز شرطة محلية، وأن تعهد بها إلى جماعات من أصحاب النفوذ. ونحن نسمع أن حلّ مثل هذه الصراعات ينبغي أن يتسم «باللامركزية»، وأن يُوضع في قاع الهرم العولمي، فلا يهم مراعاة حقوق الانسان أم عدم مراعاتها، وإسناد الأمر «إلى أهله»، إلى أمراء الحرب المحليين والأسلحة التي بحوزتهم بفضل الكرم أو «المصلحة الاقتصادية المفهومة» للشركات العولمية والحكومات العازمة على تعزيز العولمة. خذ على سبيل المثال إدوارد لوتواك، زميل المركز الأمريكي للدراسات الدولية والاستراتيجية، تلك الشخصية التي كانت على مدار سنوات عديدة مؤشراً للأمزجة المتغيرة بوزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون). فهذا الرجل طالب دورية **الشؤون الخارجية** (وهي كما تقول مجلة **الغارديان** «أعظم الدوريات الورقية تأثيراً») بأن «نعطي الحرب فرصة»[١٨]، فالحروب، كما يقول لوتواك، ليست سيئة بالجملة، لأنها تؤدّي

(١٨) Edward N. Luttwak, "Give War a Chance," *Foregin Affairs*, vol. 78, no. 4 (July- August 1999).

إلى السلام. بيد أنّ السلام لن يأتي إلا «عندما تُستنزف قوى المتحاربين أو عندما يتنصر أحدهما انتصاراً حاسماً، فأسوأ شيء (الشيء الذي فعله الناتو) أن تُوقف المتحاربين في أثناء الحرب، قبل حسم الخصام فيما بينهم بإطلاق النار والاستنزاف المتبادل أو تفجير أحد الطرفين المتحاربين للطرف الآخر. ففي مثل هذه الحالات، لا تُحل الصراعات، ولكنها تتجمد لفترة مؤقتة، ويستغل المتحاربون زمن الهدنة لإعادة التسلح، وإعادة نشر القوات، وإعادة التفكير في التكتيكات. ولهذه الأسباب، من أجلك ومن أجلهم، لا تتدخل في «حروب الناس الآخرين».

وربما تجد دعوة لوتواك آذاناً صاغية وألسنة شاكرة. ففي النهاية، يتسق ذلك و«ترويج العولمة بطرق أخرى»، فالعزوف عن التدخّل والسماح لحرب الاستنزاف بأن تصل إلى «نهايتها الطبيعية» سيأتيان بالمنافع نفسها من دون الإزعاج الصادر عن التورط المباشر في حروب الآخرين، ولا سيما التورط في عواقبها المربكة التي يصعب التعامل معها. وفي محاولة لتخفيف تأنيب الضمير الذي يصدر عن القرار المتهوّر بشن حرب تحت راية العمل الإنساني، يوضح لوتواك عدم الكفاية الواضحة للتدخل العسكري باعتباره وسيلة لغاية أسمى: «بل إن تدخلاً كبيراً خالياً من الغرض يمكن أن يفشل في تحقيق هدفه الإنساني الظاهري. ويتساءل المرء إذا كان من المحتمل أن يكون أهل كوسوفا أحسن حالاً لو لم يتدخّل حلف الناتو، ولم يفعل شيئاً». وربما كان من الأفضل لقوات حلف الناتو أن تستمر في تدريباتها اليومية، وتترك أهل البلد يفعلون ما لا بد من أن يفعله أهل البلد. إن ما بعث على هذه المراجعات، ودفع المنتصرين إلى الندم على التدخل (الذي أعلنوه نجاحاً في وسائل الإعلام الرسمي) هو فشلهم في الهرب من الاحتمالية نفسها التي كانت تريد حملة «اضرب واهرب» أن تدرأها، أي الحاجة إلى الغزو والاحتلال وإدارة الأرض التي يجري غزوها. فهبوط قوات المظلّات واستقرارها في كوسوفا حال دون اقتتال المحاربين حتى الموت، لكن مهمة إبعادهم على مسافة آمنة من نطاق إطلاق النيران أتت بقوات الناتو «من السماء إلى الأرض»، وورطتهم في تحمل مسؤولية الواقع المضطرب على الأرض. فهذا هنري كسينجر، المشهود له بالرزانة وبعد النظر، والأستاذ الأكبر للسياسة بوصفها فنّ الممكن (وهي موضة قديمة إلى حدّ ما الآن)،

يحذّر من غلطة أخرى تتمثّل في تحمل مسؤولية إعادة الأراضي التي دمرتها حرب قاذفات القنابل إلى حالتها الطبيعية[١٩]. فتلك الخطة، من منظور كسينجر، «تنطوي على مخاطرة بالتحول إلى التزام مفتوح بلا نهاية نحو تورّط أعمق غير مسبوق يضعنا في دور الجندرمة أو قوة الدرك في منطقة تسودها أحقاد شديدة، وفي منطقة لنا فيها مصالح استراتيجية معدودة». هذا «التورط» هو بالضبط ما «تهدف الحروب الرامية إلى ترويج العولمة بطرق أخرى» إلى اجتنابه! ويضيف كسينجر أن الإدارة المدنية سيترتب عليها بالضرورة صراعات، وستقع على كاهل القائمين على الإدارة مسؤولية حلّها بالقوة، وهي مهمة مثيرة للريبة من الوجهة الأخلاقية وباهظة الكلفة من الوجهة المادية.

إلى الآن لا توجد سوى مبشّرات معدودة، أو لا توجد مبشرات على الإطلاق بأن القوى المحتلة ربما تبلي بلاء، في إنهاء النزاع، أحسن ممن أخرجوهم من المكان بفعل القنابل وحلوا محلهم بسبب فشلهم. فعلى النقيض التام من مصير اللاجئين الذين شُنّت حملة القذف بالقنابل باسمهم، قلما تجد الحياة اليومية للعائدين سبيلها إلى العناوين الرئيسة بالصحف، بل إن الأخبار التي تصل إلى القراء والمستمعين بالفعل أحياناً تنذر بالشؤم والسوء: «موجة من العنف، وعمليات انتقامية، ضدّ الصرب والأقلية الغجرية في كوسوفا، تهدّد بزعزعة استقرار الأقليم المحفوف بالمخاطر، وتركه في تطهير عرقي من الصرب بعد شهر واحد فقط من تولي قوات الناتو زمام الأمور». هكذا قالت كريس بيرد من بريشتينا[٢٠]، هكذا بدت قوات الناتو على الأرض تائهة وعاجزة أمام الأحقاد العرقية الهائجة، أحقاد يسهل تماماً عزوها إلى سوء نية طرف شرير واحد لا غير، ومن ثَم سهولة حلّها، عندما نشاهدها من خلال كاميرات التلفاز المركّبة في قاذفات القنابل فوق الصوتية.

توقع جان كلير وغيره من المراقبين، أن تكون النتيجة الفورية لحرب البلقان زعزعة عميقة ودائمة للمنطقة بأسرها، وانهياراً داخليّاً، ولا نضج للديمقراطيات الوليدة الهشة أو التي لم تولد بعد، على غرار النموذج

---

(١٩) Jean Clair, "De Guernica à Belgrade," *Le Monde*, 21/5/1999, p. 16.

(٢٠) *Newsweek* (21 June 1999).

المقدوني أو الألباني أو الكرواتي أو البلغاري[٢١]، أما دانييل فيرنت فقام بمسح للآراء التي قالها كبار علماء الاجتماع والسياسة في البلقان تحت عنوان «أهل البلقان يواجهون خطر صراع عنيف لا نهاية له»[٢٢]، لكنه تساءل أيضاً عن الكيفية التي سيتم بها سَد الفراغ السياسي الذي أحدثه قطع الجذور التي تمنح الحياة والبقاء لهذه الأمم/الدول. فقوى السوق العولمية، في استطارة من الفرح بأنها لن تجد من يصدها أو يقف في طريقها، ربما تتدخل، لكنها لن تتمنى (أو تستطيع إذا تمنت) أن تنوب عن السلطات السياسية الغائبة أو العاجزة. كما أنها لن تهتم مطلقاً بإحياء أمة/دولة قوية، تثق بنفسها وتسيطر سيطرة كاملة على أرضها.

«مشروع مارشال جديد» هو أكثر الحلول المقترحة شيوعاً للخروج من المأزق، فليس جنرالات الحرب وحدهم من يخوضون على الدوام حرب الانتصار الأخير. لكن دفع الأموال ليس الطريق المثلى على الدوام للخروج من المأزق، مهما كانت المبالغ الضخمة المخصصة لهذا الغرض. فمأزق البلقان يختلف بشدة عن المأزق الذي واجهته الأمم/الدول بعد الحرب العالمية الثانية وهي تعيد بناء سيادتها وتوفير سبل العيش لمواطنيها. فلم يكن مأزق البلقان بعد الحرب في كوسوفا يقتصر على عمليات إعادة الإعمار المادي من نقطة الصفر (فقد دُمرت سبل عيش اليوغوسلافيين تقريباً)، بل يتضمن آثار النزعات القومية العرقية القُطرية الهائجة المتقيحة الناجمة عن الحرب. وهذا يعني أن ضم البلقان إلى شبكة الأسواق العولمية لن يخفف حدة التعصب ولا الكراهية، بل سيزيد من الشعور بفقدان الأمن الذي كان (وما زال) المصدر الرئيس للأضغان القبلية الهائجة. فعلى سبيل المثال، يعد إضعاف قدرة الصرب على المقاومة خطراً حقيقيّاً، ودعوة قائمة لجيرانها بالانخراط في سلسلة جديدة من العداءات والتطهير العرقي.

في ضوء سياسة الناتو وسجله السيئ المُحبِط في التعامل الأحمق مع القضايا الحساسة المعقّدة، مثل: البلقان باعتبارها «منطقة شعوب مختلطة» (وهي عبارة دقيقة سكتها حنة أردنت)، فإننا نخشى سلسلة جديدة من

(٢١) Chris Bird, "Serbs Flee Kosovo Revenge Attacks," *Guardian*, 17/7/1999.

(٢٢) Daniel Vernet, "Les Balkans face au risque d'une tourmente sansfin," *Le Monde*, 15/5/1999, p. 18.

الحماقات المكلفة. ولنا أن نخشى اقتراب اللحظة التي يفقد فيها القادة الأوروبيون، بعدما تيقنوا من عدم وجود موجة جديدة من المهاجرين وطالبي اللجوء تهدّد دوائرهم الانتخابية الثرية، اهتمامَهم بالأراضي التي يعجزون عن إدارتها كما عجزوا من قبل في بلاد كثيرة: في الصومال، والسودان، ورواندا، وتيمور الشرقية، وأفغانستان. وهنا ربما نعود إلى نقطة الصفر مرة أخرى بعد دورة طويلة تنتشر فيها الجثث هنا وهناك. وهذا ما عبرت عنه ببراعة أنطونينا جليازكوفا مديرة المعهد الدولي لدراسة شؤون الأقليات عندما قالت: «لا يمكننا حل مسألة الأقليات بالقنابل، فالضربات تطلق عنان الشيطان في كلا الطرفين»[٢٣]. لقد وقفت أعمال الناتو في صف المبرّرات القومية، ومن ثَمّ فقد زادت من حدة النعرات القومية الموجودة أصلاً في المنطقة، ومهدت الطريق إلى تكرار محاولات الإبادة في المستقبل، ومن أفظع العواقب أن هذا الوضع قلّل إلى حدّ غير مسبوق الاستيعاب المتبادل والتعايش الحميم للغات المنطقة وثقافاتها وأديانها، فمهما كانت النيات، فإن النتائج تتعارض مع توقعات أي موقف أخلاقي حقيقي لنا.

في واقع الأمر، تنذر النتيجة الأولية بالشؤم والسوء، فمحاولات تخفيف العدوان القبلي عبر «الأعمال البوليسية العولمية» أثبتت أنها ليست حاسمة، وأنها تأتي بنتائج عكسية على الأرجح. فالآثار الكلية للعولمة الزاحفة كانت غير متوازنة على الإطلاق، فقد انفتحت جِراح الحرب القبلية أولاً، أما العلاج اللازم فما زال، على أحسن تقدير، في مرحلة الاختبار (مرحلة المحاولة والخطأ على الأرجح). ويبدو أن العولمة حققت نجاحاً في زيادة عنفوان العداوة والاقتتال بين الجماعات البشرية يفوق نجاحها في تشجيع التعايش السلمي بين المجتمعات.

خامساً: سد الفراغ

ترى الشركات متعددة الجنسيات (أي الشركات العولمية التي تنتشر مصالحها وتحالفاتها المحلية المتغيّرة هنا وهناك) «العالم المثالي» «عالماً بلا دول، أو على الأقل، بدول أصغر لا أكبر» هذا ما لاحظه إريك هوبزباوم

(٢٣) المصدر نفسه.

عندما أكد أنه: «إذا لم تمتلك الدولة آبارَ بترول»، لاستطاع المرء أن يقول «كلما كانت الدولة صغيرة كانت أضعف وانخفضت تكلفة شراء الحكومة التي تدير شؤون البلاد»:

إننا نشهد نظاماً ثنائياً؛ النظام الرسمي لما يسمّى «الاقتصاديات القومية» للدول، والنظام الحقيقي غير الرسمي في الغالب الأعمّ للمؤسسات والوحدات المتجاوزة للقوميات. فالدولة لها سلطة وسيادة، لكن ثمة عناصر أخرى من «الأمة» يمكن التحكم فيها والهيمنة عليها عبر عولمة الاقتصاد، ومن أبرزها: اللغة والخلفية العرقية، عليك أن تستبعد سلطة الدولة وقوة القهر التي تمتلكها، وحينئذٍ سيتبين لاجدواها[٢٤].

وما دامت عولمة الاقتصاد تسير بسرعة فائقة، فإن «شراء الحكومات بالمال» تتضاءل الحاجة إليه تماماً، فالعجز الواضح الذي تعانيه الحكومات في موازنة الحسابات المالية والموارد التي تقع تحت سيطرتها (أي الموارد التي تعلم علم اليقين أنها ستظل داخل أراضيها مهما كانت الطريقة التي تختارها في موازنة الحسابات المالية) يكفي لجعل الحكومة تستسلم إلى ما لا بد منه، بل وتسعى جاهدة للتعاون مع «العولميين».

استخدم أنتوني غيدنز «عربة الجاغرنوت الماحقة» (Juggernaut) صورة مجازية في محاولة لاستيعاب آلية «التحديث» العالمي. هذه الصورة المجازية تناسب تماماً عولمة الاقتصاد هذه الأيام؛ فثمة صعوبة متزايدة في فصل الفاعلين والموضوعات السلبية التي يقع عليها فعلهم، ولا سيما أن الحكومات القومية تتنافس في استجداء العربة الماحقة أو مداهنتها أو إغوائها حتى تغيّر مسارها، وتستدير تجاه الأراضي التي يديرونها، وثمّة قلة قليلة بينهم تتسم بالبطء والحماقة وقصر النظر أو الغطرسة إلى درجة تجعلها لا تنضم إلى المنافسة، وهذه القلة ستواجه متاعب كبيرة، ذلك لأنها لن تجد شيئاً تفاخر به عندما يتعلق الأمر بالتودّد إلى الناخبين ووعدهم بالرخاء المادي، أو لأن الجوقة المطيعة المسمّاة «الرأي العالمي» ستدينها على الفور، وتطردها من حظيرة المجتمع العالمي، ثمّ تمطرها بوابل من القنابل

---

(٢٤) Eric Hobsbawm, "The Nation and Globalization," *Constellations,* vol. 5, no. 1 (March 1998), pp. 4-5.

أو تهديدات بإمطارها بوابل من القنابل حتى تعود إلى رشدها، وتنضم إلى الصفوف أو تجدد انضمامها.

فإذا كان مبدأ سيادة الأمم/الدول قد صار عيباً ووصمة عار، وحُذف من تشريعات القانون الدولي، وإذا كانت قدرة الدول على المقاومة قد انكسرت انكساراً لا يجعل قوى العولمة تضعها بجدية في حسبانها، فإن استبدال نظام يتخطّى الدول والسلطة القومية (نظام سياسي عولمي للضوابط اللازمة لتنظيم القوى الاقتصادية العولمية) بـ«عالم الأمم» إنما هو أحد الخطط الممكنة (وليس أقربها إلى التحقيق في الواقع من منظور اليوم). ومن المحتمل أن يعقب ذلك بالقدر نفسه، أو ربما على نحو أكبر، انتشار عالمي لما يطلق عليه بيير بورديو «سياسة التجريد من الحق في الأمن والأمان» فإذا ثبت أن الضربة التي تلقتها الدولة ضربة قاضية نهائية، وإذا فقدت الدولة احتكارها للقهر (الذي اعتبره ماكس فيبر ونوربير إلياس كلاهما أبرز سمة، والسمة الجوهرية، للعقلانية الحديثة أو النظام المتحضر)، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن المحصلة النهائية للعنف، بما في ذلك العنف الذي ربما يؤدي إلى الإبادة، ستنخفض، فالعنف ربما «يتحرر من القيود والضوابط»، فينزل من مستوى الدولة إلى مستوى «الجماعات» (القَبَلية الجديدة).

في ظل غياب الإطار المؤسسي للبنى النظامية التي يمكن التنبؤ بمسارها مثل الشجرة التي لها جذور ثابتة في الأرض (وهي الصورة المجازية التي استخدمها دولوز وغاتاري)، ربما يعود النشاط الاجتماعي إلى مظاهره «الانفجارية»، فينتشر مثلما ينتشر نبات الجذمور، ويفرز تشكلات لها درجات متفاوتة من الدوام والبقاء، لكنها جميعاً غير مستقرة، ومثيرة للجدل، لا أساس لها يمكن الاعتماد عليه، باستثناء الأعمال الانفعالية المضطربة التي تصدر عن أنصارها. ولا بد من تعويض عدم الاستقرار المزمن للأسس، والطريق الأمثل لهذا التعويض هو التورط النشط (طوعاً أو كرهاً) في الجرائم التي لا يعفي من عقوبتها ولا يساعد على الإفلات منها سوى الوجود المستمر «لمجتمع انفجاري». فالمجتمعات الانفجارية تحتاج إلى تولّد العنف، وتحتاج إلى العنف من أجل البقاء. إنها تحتاج إلى أعداء يهددون بقاءها، وإلى أعداء يمكن اضطهادهم وتعذيبهم وتشويههم جميعاً، فإذا ما انتهت المعركة بالخسارة، يصير كل فرد من أفراد الجماعة شريكاً فيما

سيكون بالتأكيد جريمة ضد الإنسانية تستحق المحاكمة والعقاب.

في سلسلة طويلة من الدراسات العميقة (**الأشياء الخفية منذ خلق العالم؛ كبش الفداء؛ العنف والمقدس**) طرح رينيه جيرار نظرية شاملة لدور العنف في ميلاد الجماعة البشرية وبقائها، فثمة رغبة عنيفة هائجة على الدوام تحت السطح الهادئ الذي يسوده التعاون السلمي الودود؛ وهذه الرغبة تحتاج إلى تنفيس خارج حدود الجماعة حتى تستأصل جزيزة الأمان الجماعي، تلك الجزيزة التي يُحظر فيها العنف. ومن ثَم فإن العنف، الذي يُطالب بدليل على صدق الوحدة الجماعية، يُعاد تدويره سلاحاً للدفاع الجماعي. وفي هذا الشكل الذي أعيد تدويره يصير العنف شرطاً لا غنى عنه؛ فلا بد من القيام به على الدوام في طقوس تقديم القرابين، فيتم اختيار كبش الفداء وفق قواعد غير واضحة، لكنها صارمة، «فثمة عامل مشترك يحدد القدرة المؤثرة للقرابين»؛ إنه «العنف الداخلي، أي ما بين الجماعة الواحدة من خلافات وتنافسات وغيرة ومشاحنات ترمي القرابين إلى إخمادها، فالغرض من القربان هو إعادة التناغم إلى الجماعة، وتقوية النسيج الاجتماعي».

إن ما يجمع بين الأشكال الكثيرة لطقوس تقديم القربان هو السعي إلى تخليد ذكرى الوحدة الجماعية، فلا بد من اختيار «كبش الفداء» الذي يضحّى به على مذبح الوحدة الجماعية بعناية فائقة، وتتسم قواعد الانتقاء بالصرامة بقدر ما تتسم بالوضوح. فحتى يكون القربان أهلاً للفداء، «لا بد من أن يشبه إلى حد كبير الفئات البشرية المستبعدة من صفوف من يمكن التضحية بهم» (أي البشر الذين يفترض أنهم من داخل الجماعة الواحدة)، «وإن كانوا يحتفظون بدرجة من الاختلاف تمنع أي لبس ممكن». لا بد للمرشحين من أن يكونوا في الخارج، من دون أن يبتعدوا تماماً، يشبهوننا «نحن أعضاء الجماعة الشرعيين»، ولكنهم مختلفين قطعاً. فالتضحية بهذه الموضوعات البشرية تعني، في نهاية الأمر، رسمَ حدودٍ صارمة لا يمكن تجاوزها بين «داخل» المجتمع و«خارجه». أما الجماعات التي يجري من بينها دائماً اختيار الضحايا فهم «البشر في الخارج أو على هامش المجتمع؛ أسرى الحرب، والعبيد، والفارماكوس (كبش الفداء البشري) . . . الأفراد القابعون في الخارج، والأطراف العاجزون عن تأسيس روابط اجتماعية أو الانضمام

إلى تلك الروابط التي تجمع بين سائر أهل البلاد. إن النظر إلى هؤلاء الضحايا المحتملين باعتبارهم غرباء أو أعداء، ووضعهم الذليل المهين، أو ربما عمرهم ببساطة، يمنعهم من الاندماج الكامل في الجماعة.

يتمتع هذا الغياب للارتباط الاجتماعي بأعضاء الجماعة «الشرعيين» (أو تحريم تأسيس مثل هذا الارتباط) بميزة أخرى. فالضحايا «يمكن ارتكاب العنف بحقهم من دون خوف من الثأر والانتقام»[٢٥]، فيمكن تعذيب الضحايا، ويفلت الجاني من العقاب، أو ربما يأمل الجاني كذلك، بل ويعلن على عكس المتوقع تماماً أن الضحية هو الجاني، ويرسم مقدرة الضحايا على سفك الدماء بأفظع الألوان، ويصدر بيانات تذكر بضرورة توحيد الصفوف، وضرورة حفظ قوة الجماعة ويقظتها الفائقة.

اقتربت نظرية جيرار كثيراً من إدراك العنف المنتشر والمستفحل في جبهات الجماعات التي تشهد تنافساً ونزاعاً حادّين، ولا سيما الجماعات التي ما زالت هوياتها محلّ نزاع وخلاف، أو، لنكن أكثر دقة، إدراك الاستخدام السائد للعنف باعتباره أداة لرسم الحدود عندما تغيب الحدود أو تحتوي على منافذ سهلة الاختراق أو ضبابية وغير واضحة، مع ذلك، لنا ثلاثة تعليقات لا بد منها هنا على هذه النظرية.

أولاً: إذا كانت التضحية المنتظمة «بكبش الفداء» احتفالاً بتجديد «العقد الاجتماعي» غير المكتوب، فإنها يمكن أن تؤدي هذا الدور بفضل جانب آخر من جوانبها ـ أي التذكّر الجمعي «للميلاد» التاريخي أو الأسطوري، تذكر الميثاق الأصيل الذي شهدته ساحة المعركة التي انتقعت بدماء العدو. أما إذا كان مثل هذا الحدث غير موجود، فلا بد من بنائه وتأويله بأثر رجعي من خلال المواظبة على تكرار طقوس تقديم القربان. وبصرف النظر عما إذا كان هذا الحدث حقيقياً أو مفتعلاً، فإنه يحدّد نموذجاً لكل المرشحين لعضوية الجماعة، أي لكل الجماعات المستقبلية التي ليس بوسعها بعد أن

(٢٥) René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972).

ونقلت هنا عن الترجمة الإنكليزية لباتريك غريغوري، في:
René Girard, *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1979), pp. 8 and 12-13.

تستبدل الطقوس الوديعة بـ«الشيء الحقيقي» الدموي، وتستبدل سفك دماء كبش الفداء بسفك دماء ضحايا حقيقيين. فمهما بلغت درجة التسامي في أشكال التضحية الطقوسية التي تحوّل الحياة الجماعية إلى استرجاع مستمر لمعجزة «عيد الاستقلال»، فإن الدروس البراغماتية التي استلهمتها الجماعات الطموحة كافة تحثّ على أفعال تفتقر إلى الكياسة والتأنق الطقسي.

ثانياً: فكرة وجود جماعة ترتكب «جريمة القتل الأول» حتى ينعم وجودها بالأمن والأمان، وتوحد صفوفها، إنما هي فكرة غير متّسقة كما يقول جيرار. فقبل ارتكاب جريمة القتل الأول، ما كانت توجد صفوف أصلاً حتى تتوحّد، ولا وجود جماعي حتى يمكن الحفاظ عليه في أمن وأمان (وجيرار نفسه يوحي كثيراً بذلك، حيث يشرح في الفصل العاشر من كتابه رموز قطع الصلة في طقوس القربان: «ميلاد الجماعة المشتركة في المقام الأول فعل من أفعال الفصل». إن الإزاحة المحسوبة للعنف الداخلي خارج حدود الجماعة (الجماعة تقتل من هم في الخارج لتحافظ على السلام بين من هم في الداخل) هي ذريعة مغرية واهية (عن حق أو باطل) تجعل من النتيجة (القتل) سبباً (السلام). واقع الأمر أن جريمة القتل الأول هي التي تحيي المجتمع، بتأكيدها الدعوة إلى التضامن والحاجة إلى توحيد الصفوف، فشرعية الضحايا الأصليين هي التي تدعو إلى التضامن الجماعي، ويجري تثبيتها عادة عاماً بعد عام في طقوس تقديم القربان.

ثالثاً: تأكيد جيرار أن «التضحية هي في الأساس فعل من أفعال العنف من دون مخاطر القصاص»، وهو فعلٌ لم يكتمل، فحتى تتفعّل التضحية، لا بد من إخفاء غياب المخاطرة بدقة أو الأفضل إنكاره تماماً. فلا بد من أن يخرج العدو من جريمة القتل الأول سليماً بين الحياة والموت، مثل زومبي مستعد للخروج من القبر في أية لحظة، فالعدو الميّت الذي تعوزه القدرة على العودة إلى الحياة، لا يمكنه على الأرجح أن يبعث على الخوف اللازم لتفسير الحاجة إلى الوحدة، وشعائر تقديم القربان تقام بانتظام حينما تتذكر الجماعة أن الشائعات التي تروج موت العدو ميتة بلا رجعه إنما هي دعاية ينشرها العدو، وهذا دليل غامض، لكنه دليل واضح على أن العدو ما زال حياً في عنفوانه.

في سلسلة بديعة من الدراسات حول إبادة أهل البوسنة، يوضح آرنه يوهان وتلسن أنه في ظل غياب قواعد مؤسسية آمنة دائمة فإن المتفرج غير المكترث يصير ألد أعداء الجماعة: «إذ يرى المبيد أن المتفرجين أناس لديهم طاقة كامنة لوقف الإبادة الجارية على قدم وساق»[٢٦]. ودعوني أضيف هنا أنه سواء لجأ المتفرجون إلى تلك الطاقة أم لا، فإن وجودهم كمتفرجين (كأناس لا يفعلون شيئاً لتدمير العدو المشترك) يمثّل تحدياً للافتراض الوحيد الذي تستمد منه الجماعة الانفجارية علة وجودها. إنها مقولة «إما نحن . . . وإما هم»، فبقاء الأولى لا يقوم إلا على تدمير الثانية، وقتل الثانية شرط لا بد منه لحياة الأولى. ودعوني أضيف أنه ما دامت عضوية الجماعة ليست «أمراً مقضياً»، فإن «التعميد بالدم» (المسفوك)، أي الاشتراك الشخصي في جريمة جمعية، هو الطريق الوحيد للانضمام إلى الجماعة، والتفسير الشرعي الوحيد للعضوية الدائمة. وبعكس الإبادة التي ترعاها الدولة (وبعكس المحرقة على الأخص) لا يمكن أن يعهد هذا النوع من الإبادة التي تمثّل طقس ميلاد الجماعات الانفجارية إلى الخبراء أو المكاتب والقطاعات المتخصصة، فلا يهم كثيراً عدد القتلى من «الأعداء»، بل الأهم هو العدد الكبير للقتلة. ومن المهم أيضاً ارتكاب الجريمة في العلن، في وضح النهار، وأمام أعين الجميع، بحيث يشهدها الناس، ويعرفون مرتكبيها بأسمائهم، وبذلك لا يكون الانسحاب والاختفاء من العقاب اختياراً ممكناً، وتظلّ الجماعة التي ولدت من رحم الجريمة الأولى المأوى الوحيد لمرتكبي الجريمة. وقد اكتشف آرنه يوهان وتلسن في دراسته عن البوسنة أن التطهير العرقي يستحوذ على ظروف الاقتراب بين القاتل والضحية ويحافظ عليها، واقع الأمر أنه يخلق مثل هذه الظروف إذا لم تكن موجودة، ويطيل من أمدها عادة إذا بدا تلاشيها، ففي هذا العنف الذي يطغى عليه الطابع الشخصي، تُرغم عائلات بأسرها على أن تشهد عمليات التعذيب والاغتصاب والقتل[٢٧].

---

(٢٦) Arne Johan Vetlesen, "Genocide: A Case for the Responsibility of the Bystander," *Journal of Peace Research*, vol. 37, no. 4 (July 2000), pp. 519-532.

(٢٧) Arne Johan Vetlesen, "Yugoslavia, Genocide and Modernity," (January 1999) (Manuscript).

مرة أخرى، وبعكس أشكال الإبادة القديمة، وبعكس المحرقة (الهولوكوست) بالأخص باعتبارها «النموذج المثالي» لهذه الإبادات، يمثل الشهود العيان مكونات لا غنى عنها في خليط العوامل التي تولد منها جماعة انفجارية. فالجماعة الانفجارية لا يمكنها أن تضمن بقاءها زمناً طويلاً إلا إذا حافظت على الجريمة الأولى من النسيان، ومن ثَمّ فإن أعضاءها الواعين بكثرة الأدلة على جريمتهم، يكونون على قلب رجل واحد تجمع بينهم مصلحة مشتركة في توحيد الصفوف حتى تعارض الطبيعة الإجرامية لجرائمهم التي تستوجب العقاب، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تتمثّل في الإحياء المنتظم، أو المتواصل، لذكرى الجريمة والخوف من العقاب عبر إضافة جرائم جديدة إلى الجرائم القديمة. وما دامت الجماعات الانفجارية تولد عادة في طرفين (فلا وجود لكلمة «نحن» من دون وجود كلمة «هم»)، وما دام العنف الذي يستهدف الإبادة جريمة يسعى إليها جاهداً أحد الطرفين الذي تصادف أنه أشد قوة في تلك اللحظة، فما أكثر الفرص لإيجاد ذريعة مناسبة تفسر «تطهيراً عرقياً» جديداً أو محاولة إبادة جديدة، فالعنف الذي يصاحب الوجود الاجتماعي الانفجاري، والذي يصبح أسلوب حياة الجماعات التي ترسبها، إنما هو عنف يستمد بقاءه من داخله، ويستمد استمراريته من داخله، ويستمد قوته من داخله. إنه يولِّد ما يسميه غريغوري باتيسون «سلاسل الانشطار المفرغ» التي تقاوم الجهود المبذولة كافة لوقفها أو عكس اتجاهها.

تتسم الجماعات الانفجارية، على غرار الجماعات التي تناولها جيرار وَوتلسن، بأنها شرسة وهائجة وسفّاكة للدماء بالذات، ولها قدرة كامنة كبيرة على ارتكاب الإبادة، وهذا يُعزى إلى «الترابط القُطري» لهذه الجماعات. وتصدرُ تلك القدرة الكامنة عن تناقض آخر من تناقضات عصر الحداثة السائلة؛ فالقُطرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحيّزات المكانية للحداثة الصلبة، إنها تتعدّى عليها، وتسهم في المقابل في الحفاظ عليها أو استعادتها، أما الجماعات الانفجارية، على النقيض من ذلك، فتشعر أنها في بيتها في عصر الحداثة المائعة. وهكذا فإن مزج الوجود الاجتماعي الانفجاري بالطموحات القطرية سيسفر لا محالة عن تشوّه فظيع ومُريع. فالاستراتيجيات القائمة على التهام الغرباء أو لفظهم في عمليات غزو المكان والدفاع عنه (التي كانت عادة أهم عنصر في صراعات الحداثة الصلبة) تبدو في غير موضعها (والأهم

في غير زمانها) في عالم تهيمن عليه حداثة الخفة والميوعة والبرمجيات. إنها، في مثل هذا العالم، تنتهك القاعدة بدلاً من اتباعها.

يرفض أهل الاستقرار المحاصرين قبول القواعد والأسس التي تقوم عليها لعبة السلطة «البدوية» الجديدة، وهو موقف يستعصي فهمه على النخبة البدوية العولمية الصاعدة، وتنفر منه أيما نفور، ولا تجد فيه سوى علامة على التأخر والتخلّف، وعندما يتعلّق الأمر بالمواجهة، ولا سيما المواجهة العسكرية، تنظر النخب البدوية في العالم الحديث السائل إلى الاستراتيجية المتمركزة حول الأرض والمكان لدى أهل الاستقرار باعتبارها استراتيجيات همجية مقارنة باستراتيجيتهم العسكرية «المتحضرة». فالنخبة البدوية الآن هي التي تحدد القواعد والمعايير اللازمة لتصنيف التحيّزات القطرية وتقييمها، لقد انقلبت الطاولة، فسلاح «السياسة الزمنية» القديم الذي اختبره أهل الاستقرار الظافرين في سالف الزمان لطرد البدو إلى حقبة همجية وحشية قبل تاريخية، توظّفه الآن النخب البدوية الظافرة في صراعها مع ما تبقى من السيادة القطرية وضدّ من يتصدّون للدفاع عنها.

تستطيع النخب البدوية، في رفضهم واستهجانهم للممارسات القُطرية، التعويل على التأييد الشعبي، فقد أثارت عمليات الطرد الجماعية المسماة باسم «التطهير العرقي» غضباً شديداً تفاقم عندما ظهرت هذه العمليات وكأنها صورة مكبرة للميول التي تظهر يومياً في سائر أنحاء الفضاءات الحضرية من الأرض التي تدير حرب التهذيب الحضاري، وإن كانت تلك الميول تظهر على نطاق أصغر بين أناس يهمنا أمرهم، إننا سنحارب «القائمين على التطهير العرقي»، وبذلك نطرد «أرواحنا الشريرة الداخلية» نفسها، تلك الأرواح التي تدفعنا إلى جمع «الغرباء» غير المرغوب فيهم في غيتوات، وإلى الترحيب بتشديد قوانين اللجوء، وإلى طلب إزاحة الغرباء من شوارع المدينة، وإلى دفع أي ثمن مقابل ملاذ تحيط به كاميرات مراقبة وحراس مسلحون، ففي حرب يوغوسلافيا كانت مصالح كلا الطرفين متشابهة، وإن كان الهدف الفعلي في طرف منهما سراً يتكتّم عليه الطرف الآخر من دون براعة، فالصرب تمنّوا أن يُخرجوا من أرضهم أقلية ألبانية مزعجة وممعنة في الاستعناد والاستعصاء، بينما أرادت بلدان حلف الناتو، إذا جاز التعبير، أن «تردّ بالمثل!» فحملتهم العسكرية كانت تدفعها بالأساس رغبة أوروبين آخرين

بالإبقاء على الألبان في صربيا، ومن ثَم تستطيع مواجهة التهديد بتحويلهم إلى مهاجرين منبوذين، وتقضي عليه في مهده.

سادساً: جماعات غرف المعاطف

إن الصلة بين الجماعة الانفجارية في صورتها الحديثة السائلة والقطرية على وجه الخصوص، ليست، مع ذلك، ضرورية، وليست كونية تماماً، فأغلبية الجماعات الانفجارية المعاصرة تتسق ومعايير الأزمنة الحديثة السائلة حتى وإن كان انتشارها يمكن تحديده على الأرض، إنها خارج سلطان القطر (وتبدو ناجحة أيما نجاح كلّما تحرّرت من القيود القطرية)، تماماً مثل الهويات التي تستحضرها الجماعات الانفجارية بالعزائم والرُقي، وتبقي عليها حية مرهونة بالظروف خلال الاستراحة القصيرة بين الثوران والانقراض، إن طبيعتها الانفجارية تتسق تماماً وهويات العصر الحديث السائل، إنها تميل إلى التقلب والزوال، والانشغال بجانب واحد أو «الانشغال بغاية واحدة»، إن عمرها قصير، وإن كان زاخراً بالصخب والضجيج، إنها لا تستمد قوة من عمرها المتوقع، بل، وهنا يكمن التناقض، من تعرضها للزوال، ومن مستقبلها المحفوف بالمخاطر، ومن اليقظة والاستثمار الانفعالي الذي يتطلبه وجودها الهش في صخب وضجيج.

«جماعات غرف المعاطف» عبارة تستوعب تماماً بعض السمات الرئيسة للجماعات الانفجارية، فالجمهور الذي يذهب لمشاهدة عرض ما يرتدي ثياباً لهذه المناسبة تحديداً، ويلتزم سلوكاً راقياً يتميّز عن أنماط السلوك التي يسلكها كل يوم. وهذا الفعل يجد الزيارة «مناسبة خاصة»، ويجعل الجمهور الزائر يبدو، طوال مدّة الحدث، أكثر تماثلاً مما هو عليه في الحياة خارج مبنى العرض. فالعرض المسائي هو الذي أتى بهم جميعاً هنا، على اختلاف مشاربهم ومآربهم بالنهار. وهم جميعاً، قبل دخول القاعة، يضعون معاطفهم أو عباءاتهم في غرفة المعاطف بمبنى العرض (وإذا ما أحصينا أعداد الشماعات المستخدمة، يمكننا أن نستشف عدد الزائرين ومدى نجاح العرض في المستقبل القريب)، وفي أثناء العرض، تركز جميع العيون على خشبة العرض، وانتباه الجميع يتركز على خشبة العرض. الفرح والحزن، الضحك والصمت، تتابع التصفيق، صرخات الاستحسان، ولهاث الدهشة، كل ذلك

يحدث في وقت متزامن، وكأنه نص مكتوب بدقة، وعرض أخرجه المخرج بدقة. وبعد نزول الستارة، مع ذلك، يستعيد المشاهدون متاعهم من غرفة المعاطف، وعندما يرتدون الملابس في الشارع مرة أخرى يعودون إلى أدوارهم العادية الدنيوية المختلفة، وخلال لحظات يذوبون مرة أخرى في الحشود المتنوعة التي تملأ شوارع المدينة التي خرجوا منها قبل ساعات قليلة.

تحتاج جماعات غرف المعاطف إلى عرض مثير يناسب مصالح متشابهة خاملة في أفراد مختلفين، ومن ثَم تجمعهم كلهم فترة من الزمن بحيث يمكن للمصالح الأخرى، التي تفرقهم ولا توحدهم، أن تتنحى جانباً فترة وجيزة، أو على نار هادئة، أو إسكاتها تماماً، والعروض المثيرة مناسبة للوجود القصير لجماعة غرف المعاطف، فهي لا تمزج الاهتمامات الفردية ولا تدمجها في «مصلحة جماعية»، بل إن مراكمة هذه الاهتمامات لا تكتسب سمة جديدة، وسراب التشارك الذي ربما يولده العرض المثير لن يدوم أكثر من الإثارة التي يحدثها العرض.

صارت العروض المثيرة تحل محل «القضية المشتركة» التي اتسم بها عصر الحداثة الصلبة/الثقيلة/الآلية، وهذا يحدث اختلافاً كبيراً في طبيعة الهويات الجديدة، ويقترب من فهم الاضطرابات الانفعالية والصدمات المولدة للعدوان التي تصاحب السعي وراء الهويات من حين إلى آخر.

«جماعات الكرنفال» تبدو عبارة أخرى جيدة لوصف الجماعات التي نتحدث عنها، فمثل هذه الجماعات، في النهاية، توفر استراحة مؤقتة من المعاناة والآلام التي تتسم بها الصراعات اليومية التي يخوضها الفرد وحده، استراحة من الوضع المرهق الذي يعانيه الأفراد الصوريون، بحكم القانون، الذين اقتنعوا أو أجبروا على الانسحاب من مشكلاتهم المتعبة، بالاعتماد على أنفسهم من دون عون من الآخرين. والجماعات الانفجارية عبارة عن أحداث تكسر رتابة الوحشة اليومية، وهي تطلق العنان للبخار المضغوط، مثل كل أحداث الكرنفالات، وتسمح للمحتفلين باحتمال الروتين الذي لا بد من أن يعودوا إليه ما إن ينتهي وقت المرح، إنها مثل الفلسفة في تأملات لودفيغ فيتغنشتاين في الكآبة؛ إذ «تترك كل شيء كما كان» (إذا استثنينا

الضحايا من الجرحى، والندوب المعنوية من مصير «الخسائر الجانبية»).

إن الجماعات الانفجارية في الكرنفالات أو غرف المعاطف، سمة لا غنى عنها في عصر الحداثة السائلة مثلما لا غنى عنها في مأزق العزلة التي يعانيها الأفراد الصوريون بحكم القانون وسعيهم الحثيث، من دون جدوى بوجه عام، للوصول إلى مستوى الأفراد الحقيقيين بحكم الواقع، فالعروض المثيرة، والشماعات في غرف المعاطف، والاحتفالات الكرنفالية التي تجذب الجماهير الحاشدة، كثيرة ومتنوعة، وتراعي كل الأذواق. فالعالم الجديد البديع الذي رسمه ألدوس هكسلي استعار من العالم الذي رسمه جورج أورويل في رواية ١٩٨٤ حيلة «خمس دقائق من الكراهية» (الجمعية)، وأتمها بذكاء وعبقرية بحيلة «خمس دقائق من الافتتان» (الجمعي)، فكل يوم تلوح الصفحات الأولى في الصحف والعناوين الرئيسة لآخر الأخبار بالقنوات التلفزيونية براية جديدة يلتف حولها الناس، ويسيرون وراءها الكتف (الافتراضي) بالكتف (الافتراضي). إنها توفر «هدفاً مشتركاً» افتراضيّاً يمكن أن تلتف حوله الجماعات الافتراضية، يدفعها ويسحبها بالتناوب الشعور المتزامن بالذعر (أخلاقي في بعض الأحيان أو غير أخلاقي أو لا علاقة له بالأخلاق في الغالب) والنشوة.

تتمثّل أحد آثار جماعات الكرنفالات وغرف المعاطف في أنها تحول تشكل الجماعات «الحقيقية الأصيلة» (الشاملة والدائمة)، بل إنها تقلدها بشكل ساخر مضحك، وتعد (بشكل مضلِّل) بنسخها نسخة طبق الأصل أو خلقها من الصفر، إنها تعمل على تشتيت، لا تكثيف، الطاقة البكر التي تمثّلها حوافز الوجود الاجتماعي، ومن ثَم تسهم في إدامة حالة الوحدة والعزلة التي تسعى باستماتة، ولكن من دون جدوى، لتعويضها في ارتباطات جمعية متناسقة متناغمة نادرة.

ليست هذه الارتباطات بأي حال من الأحوال علاجاً لألوان المعاناة الناجمة عن الفجوة التي لم تُسد، ويبدو أنها لن تُسد، بين قَدَر الفرد الصوري بحكم القانون ومصير الفرد الحقيقي بحكم الواقع، بل هي أعراض، وأحياناً عوامل سببية، للخلل الاجتماعي الذي يتّسم به الوضع الإنساني في عصر الحداثة السائلة.

تأملات

في الكتابة وفي كتابة السوسيولوجيا(*)

«حاجتنا إلى التفكير هي ما تجعلنا نفكر»؟
تيودور أدورنو

في كتاب **الفن لأجل الفن** (١٩٨٦)، استشهد ميلان كونديرا بآراء الشاعر التشيكي جان سكاسيل حول مأزق الشاعر الذي لا يستطيع أن يكتشف إلا الأبيات الشعرية التي «كانت دائماً، في أعماقها، موجودة». ويعلّق ميلان كونديرا على ذلك قائلاً: «فعل الكتابة يعني للشاعر تحطيم الجدران»، حيث «يقبع» شيء خفي «دائماً». وهكذا فإنّ مهمة الشاعر ليست مختلفة عن عمل التاريخ، فهو أيضاً أقرب إلى «الاكتشاف» منه إلى «الاختراع»، فالتاريخ، مثل الشعراء، يكشف الغطاء، في مواقف جديدة دوماً، عن إمكانات بشرية كانت خفية.

واقع الأمر أن ما يفعله التاريخ هو مهمة صعبة ورسالة للشاعر، وحتى ينهض الشاعر بهذه الرسالة، لا بد من أن يرفض تقديم حقائق معلومة ومستهلكة، حقائق «واضحة» ظهرت إلى السطح، وتُركت عائمة، فلا يَهُم ما إذا كانت مثل هذه الحقائق «المفترضة مسبقاً» تُصنَّف باعتبارها ثورية أو انفصالية، مسيحية أو إلحادية، أو إلى أي مدى كانت صحيحة وسليمة، ونبيلة وعادلة، أو إلى أي مدى قيل عنها كل ذلك، ومهما كانت تسمية هذه الحقائق، فإنها ليست ذلك «الشيء الخفي» الذي يُدعى الشاعر إلى استكشافه، بل هي أجزاء من الجدار الذي تنهض رسالة الشاعر بتحطيمه، فالمتحدّثون باسم الواضح والبدهي و«كل ما نؤمن به»، كما يرى ميلان كونديرا، شعراء مزيفون.

(*) نشرت هذه الدراسة أول مرة، في:

Zygmunt Bauman, "On Writing; On Writing Sociology," *Theory, Culture and Society*, vol. 17, no. 1 (February 2000), pp. 79-90.

ولكن ما علاقة، إن وجدت علاقة بالأساس، رسالة الشاعر برسالة علماء الاجتماع؟ فنحن علماء الاجتماع قلّما نكتب القصائد (ومن يفعل ذلك منا يحصل في أثناء فترة الكتابة على إجازة تفرّغ من مشاغلنا المهنية). ولكن، إذا أردنا ألا نلْقى مصير «الشعراء المزيفين»، ونستنكف أن نكون «علماء اجتماع مزيفين»، فينبغي علينا أن نقترب كما يقترب الشعراء الحقيقيون من الإمكانات البشرية الخفية، ولذلك علينا أن نحطم جدران الواضح والبدهي، جدران الموضة الأيديولوجية السائدة في عصرنا، تلك الموضة التي يجد الناس في شيوعها دليلاً على أهميتها، إن تحطيم مثل هذه الجدران هو رسالة علماء الاجتماع كما هو رسالة الشعراء؛ فإحاطة الإمكانات البشرية بالأسوار يُخفي (يُزّيف) المقدرة الكامنة لدى البشر بينما يحول دون انكشاف زيفها وخداعها.

ربما كانت الأبيات التي يبحث عنها الشاعر «تقبع دائماً هناك»، مع ذلك، لا سبيل إلى التأكد من المقدرة البشرية التي يكتشفها التاريخ. فهل البشر، صانعو التاريخ ومصنوعوه، أبطاله وضحاياه، يحملون حقاً المقدار نفسه من الإمكانات التي تنتظر الوقت المناسب لكشفها؟ أم أنّ التعارض بين الاكتشاف والإبداع، كما يشهد التاريخ، لا وجود له، ولا معنى؟ وإذا كان التاريخ عملية لانهائية من الإبداع الإنساني، أفليس التاريخ، للسبب نفسه (والغرض نفسه)، عملية لانهائية من اكتشاف الإنسان لنفسه؟ أليس النزوع إلى كشف/ابتداع إمكانات جديدة على الدوام، وتوسيع قائمة الإمكانات المكتشفة بالفعل والمتحقّقة في الواقع هو المقدرة الإنسانية الوحيدة التي كانت موجودة على الدوام، وموجودة على الدوام «بالفعل هناك»؟ وبالطبع فإن السؤال عما إذا كانت الإمكانية الجديدة إبداعاً أم «مجرد» كشف حقّقه التاريخ إنما هو سؤال ينشغل به بكل تأكيد كثير من العقول المدرسية الفلسفية، أما التاريخ نفسه فلا ينتظر إجابة، ويستمر على أكمل وجه وأحسنه من دون حاجة إلى إجابة.

أعظم ميراث خلفه نيقولا لومان لإخوانه علماء الاجتماع هو فكرة الإبداع الذاتي (Autopoiesis) (وهي كلمة يونانية الأصل بمعنى الفعل

والتشكيل والفاعلية، وهي عكس المعاناة والخضوع لأفعال الغير، لا فعلها). وكانت هذه الفكرة ترمي إلى استيعاب جوهر الوضع الإنساني وإيجازه. وكان اختيار المصطلح نفسه فعلاً من أفعال خلق أو اكتشاف الصلة (القرابة الموروثة لا القرابة الاختيارية) بين التاريخ والشعر، فهما تياران متوازيان، (بمعنى الكون اللاإقليدي الذي تحكمه هندسة بولاي (Bolyai) ولوباشوفسكي (Lobachevski))، تياران من الإبداع الذاتي للإمكانات البشرية، باعتباره الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الاكتشاف، بينما يكون اكتشاف الذات الفعل الرئيس للإبداع.

أما علم الاجتماع، من وجهة نظرنا، فهو تيار ثالث، يجري في توازٍ مع هذين التيارين، أو على أقل تقدير هذا ما ينبغي أن يكون علم الاجتماع إذا ما أراد أن يبقى داخل الوضع الإنساني الذي يحاول أن يستوعبه ويجعله قابلاً للفهم، وهذا ما حاول علم الاجتماع أن يحقّقه منذ نشأته، وإن انحرف مراراً وتكراراً عن المحاولة عندما قصر عن فهم الجدران التي تبدو في ظاهرها منيعة ومحصّنة، وتصوّر أنها الحدود النهائية للطاقة الإنسانية، وانحرف عن طريقها ليُطمئن قادة الحصن العسكري والجنود الذين تحت إمرتهم، بأن الحدود، التي رسموها لفصل المناطق المحظورة على الجنود، لن تُنتهك.

منذ ما يقرب من قرنين من الزمان، قال ألفريد دو موسيه إن «الفنانين العظماء لا بلد لهم»، قبل قرنين من الزمان كانت هذه العبارة مقولة نضالية، وصرخة حرب، فهذه الكلمات دونت في خضمّ الضجيج الذي يصمّ الآذان من أبواق الحرب التي دقّتها الوطنية اليافعة الساذجة، المتعجرفة الشرسة. آنذاك كان كثير من الساسة يكتشفون رسالتهم في بناء أمم/دول تقوم على قانون واحد، ولغة واحدة، ورؤية واحدة للعالم، وتاريخ واحد، ومستقبل واحد. وكان كثير من الشعراء والرسامين يكتشفون رسالتهم في تغذية براعم الروح القومية، فيحيون التراث القومي الذي مات منذ زمن بعيد أو يبتدعون تراثاً جديداً لم يعش من قبل، ويمنحون الأمة التي لم تصبح أمة واعية بوجودها على أكمل وجه قصصَ الأسلاف الأبطال وألحانهم وصورهم وأسماءهم، يمنحونها شيئاً يشترك فيه الجميع ويحبونه ويعزونه، ومن ثَم

الارتقاء من مجرد العيش معاً إلى مرتبة الانتماء المشترك، فتتفتح أعين الأحياء على روعة الانتماء وجماله، وتنشأ الرغبة في ذكر الموتى، وإجلالهم، والانضمام إلى حراسة إرثهم. من هذا المنطلق، تحمل مقولة ألفريد دو موسيه العلامات كافة الدالة على تمرد أو دعوة إلى حمل السلاح، إنها تدعو إخوانه الكُتّاب إلى رفض التعاون مع مشروع الساسة، أولئك الأنبياء والمبشرون بالحدود ذات الحراسة الشديدة والخنادق التي تعج بالسلاح. ولا أعلم إذا كان موسيه قد عرف عن طريق الحدس عينة قدرات الإخاء التي نوى السياسيون القوميون والأيديولوجيون أرباب الموهبة الشعرية أن يبنوها، أم إذا كانت كلماته مجرد تعبير عن اشمئزاز المفكر واحتقاره للآفاق الضيّقة والمياه الراكدة، والذهنية محدودة التفكير. على أي حال، عندما نقرأ الآن، ونحن نفيد من الإدراك المتأخر، عبر عدسة محدبة ملطخة ببقع سوداء من التطهير العرقي والإبادة والمقابر الجماعية، يبدو أن كلمات موسيه لم تفقد أهميتها ومهمتها الصعبة وضرورتها الملحة، ويبدو أنها لم تفقد أيّاً من قدرتها على إثارة الجدل. إنها تستهدف الآن، مثلما كانت في الماضي، جوهر رسالة الكُتّاب، وتتحدّى ضمائرهم بالمسألة الحاسمة لعلة وجود الكاتب.

بعد موسيه بقرن ونصف تقريباً ظهر خوان غويتيسولو، أعظم الكتّاب الإسبان المعاصرين تقريباً، ليطرح القضية مرة أخرى. ففي مقابلة حديثة نشرت في جريدة **لوموند** تحت عنوان «معارك خوان غويتيسولو»[1]، يوضح غويتيسولو أنه ما إن قبلت إسبانيا في الماضي، باسم التقوى المسيحية، وفي ظل تأثير محاكم التفتيش، بهوية قومية ضيقة للغاية، حتى صار البلد، قبيل نهاية القرن السادس عشر، «صحراءً ثقافية». وعلينا أن نشير هنا إلى أن غويتيسولو يكتب بالإسبانية، لكنه عاش في باريس وفي الولايات المتحدة سنوات عديدة، قبل أن يستقر في نهاية المطاف في المغرب. وعلينا أن نشير أيضاً إلى أنه لا يوجد كاتب إسباني آخر تُرجمت كثير من أعماله إلى العربية، لماذا؟ لم يراود غويتيسولو أي شك في السبب عندما قال: «القرب والبعد

---

(١) "Les Batailles de Juan Goytisolo," *Le Monde*, 12/2/1999.

يخلقان موضعاً متميزاً، فكلاهما ضروري». فمع أن لكل واحد منهما سبباً مختلفاً، فإن هاتين السمتين يُلتَمَس حضورهما في علاقاته بوطنه الأم إسبانيا واللغات التي اكتسبها، العربية والفرنسية والإنكليزية، وهي لغات البلدان التي صارت على التوالي أوطانه البديلة.

قضى غويتيسولو جزءاً كبيراً من حياته بعيداً من إسبانيا، ولذا لم تعد اللغة الإسبانية تمثّل له الأداة المألوفة تماماً في التواصل اليومي العادي البسيط، فلم تكن دائماً أداة طيعة لا تستدعي التفكير والتأمل. أما قربه وعلاقته الحميمة بلغة الطفولة فلم تتأثّر، وما كان لها أن تتأثر، لكن ها هي تجد تتمتها في البعد. صارت اللغة الإسبانية «الوطن الحقيقي في منفاه»، أرض يعرفها، ويشعر بها، ويعيشها من الداخل، لكنها، لأنها صارت أيضاً بعيدة، زاخرة بالمفاجآت والاكتشافات المثيرة. تلك الأرض القريبة/البعيدة تناسب الفحص الهادئ المجرّد الذي لا يعرف التحيز (Sine Ira et Studio)، فتكشف عن المزالق والإمكانات غير المجربة التي يستعصي علينا رؤيتها في الصور الشائعة، وتبرز مرونة لم نتصور وجودها من قبل، وتقر بالتدخل الإبداعي وتدعوه. هذا الجمع بين القرب والبعد هو ما ساعد غويتيسولو على إدراك أن الانغماس غير الانعكاسي في لغة من اللغات محفوف بالمخاطر، ذلك الانغماس الذي يجعله المنفى مستحيلاً، يقول غويتيسولو: «إذا عاش المرء في الحاضر فحسب، فإنه يخاطر بالزوال مع الحاضر». فالنظرة «الخارجية» المجردة إلى لغته الأم هي التي سمحت له بأن يتخطى الحاضر الزائل على الدوام، وبأن يثري لغته الإسبانية بطريقة ربما كان يصعب تصورها، أو لم يكن من الممكن تصورها. لقد أعاد في شعره ونثره مصطلحات قديمة، مصطلحات مهجورة منذ زمن بعيد، وهكذا نفض عنها الغبار الذي كان يكسوها، وأزال صدأ الزمن، ووهب الكلمات حياة جديدة لم يتصورها أحد من قبل (أو طوتها صفحة النسيان زمناً طويلاً). في **الممر العكسي** (*Contre-Allée*)، وهو كتاب صدر في الآونة الأخيرة بالاشتراك مع كاثرين مالابو، يدعو جاك دريدا قرّاءه إلى التفكير في السفر، أو، لنكن أكثر دقة، إلى «تدبر السفر»، أي تدبّر ذلك النشاط الفريد الذي يتمثّل في الرحيل، الابتعاد عن البيت، الذهاب بعيداً، تجاه المجهول، المجازفة بكل

المخاطر والملذّات والأخطار التي يخفيها «المجهول» (بما في ذلك المجازفة بعدم العودة).

تستحوذ على دريدا فكرة «الغياب عن المكان»، وثمة مبرر يجعلنا نفترض أن هذا الاستحواذ وُلد عندما كان جاك دريدا في الثانية عشرة من عمره عام ١٩٤٢؛ إذ طُرد من المدرسة التي جاءتها أوامر من إدارة حكومة فيشي في أفريقيا الشمالية بتطهيرها من التلاميذ اليهود، هكذا بدأ «المنفى الدائم» لجاك دريدا. فمنذ ذلك الحين، وزَّع دريدا حياته بين فرنسا والولايات المتحدة، ففي الولايات المتحدة كان رجلاً فرنسيّاً، أما في فرنسا، على الرغم من محاولاته المضنية، كانت لهجته الجزائرية التي اكتسبها في طفولته تخترق لهجته الفرنسية الرفيعة، كاشفةً نقطة سوداء يخفيها أستاذ السوربون العظيم (وهذا، كما يعتقد البعض، هو السبب الذي جعل دريدا يمجّد عظمة الكتابة، ويؤلف أسطورة الأسبقية ليعضد أحكامه القيمية). من الوجهة الثقافية، اضطر دريدا إلى أن يظل «بلا دولة» (بلا جنسية). وهذا لم يعن، مع ذلك، أنه لم يكن له وطن ثقافي، بل العكس هو الصحيح، فالافتقار إلى جنسية ثقافية ترتبط بدولة بعينها يعني امتلاك المرء لغير وطن، وقدرة ذاتية على بناء وطن في مفترق الطرق بين الثقافات. لقد صار دريدا هجيناً ثقافياً، وظلّ على ذلك الحال، أما «وطنه في مفترق الطرق» فقد بُني من اللغة.

لقد اتّضح أن بناء وطن في مفترق الطرق الثقافية هو أفضل وسيلة ممكنة لوضع اللغة في اختبارات قلّما تجتازها في مكان آخر، لاستكشاف سماتها التي لا نلاحظها ولا ندقّق فيها، لاستكشاف الأشياء التي بمقدور اللغة أن تفعلها والوعود التي تقطعها على نفسها ولا تستطيع أن تفي بها أبداً. من هذا الوطن في مفترق الطرق جاءت الأنباء المثيرة والمضيئة عن تعددية المعنى واستحالة تحديده (في كتابه **الكتابة والاختلاف** (*L'Ecriture et la difference*))، وعن اللانقاء المزمن للأصول (في كتابه **في علم الكتابة** (*De la grammatologie*))، وعن العجز الدائم للتواصل (في كتابه **بطاقة بريد** (*La Carte Postal*)). وقد تتبع كريستيان دلاكامبين هذه الفكرة في مقالة له في صحيفة **لوموند** في الثاني عشر من شباط/فبراير عام ١٩٩٩.

إن رسالتَيْ غويتيسولو ودريدا تختلفان عن رسالة موسيه، كلا! ليس هذا بصحيح. فالروائي والفيلسوف يذهبان كلاهما إلى أن الفن العظيم لا وطن له، بل إن الفن، مثل أهل الفن، ربما يكون له أوطان عديدة، وأن له على الأرجح غير وطن. فالحديث هنا ليس عن التشرد والحرمان من الوطن، بل عن الطريقة التي تجعل المرء في وطنه وهو يعيش في أوطان عديدة، وأن يكون داخل كل منها وخارجها في الوقت نفسه، أن يجمع بين القُرب الحميم والنظرة النقدية التي يمتلكها من هم خارج الوطن، أن يجمع بين الارتباط والتجرد، وهي طريقة ربما يعجز أهل الاستقرار عن تعلّمها. إن تعلّم هذه الطريقة هو فرصة المنفى، فالمرء يكون في المنفى اصطلاحاً، أي في المكان وليس منه، وحالة عدم التقيّد بالمكان الناتجة من هذا الوضع تكشف أن الحقائق الطبيعية المتعلقة بالوطن من صنع الإنسان وتدميره، وأن اللغة الأم تيار لانهائي من التواصل بين الأجيال، وكنز من الرسائل التي تفوق دوماً في ثرائها أية قراءات لها، وتظلّ بانتظار من يفضي بمكنونها.

وصف جورج شتاينر كلاً من صمويل بيكيت، وجورج لويس بورخيس، وفلاديمير نابوكوف، بأنهم أعظم الكتّاب بين معاصريهم. ويرى شتاينر أن ما يجمع بينهم، وما جعلهم جميعاً من العظماء، يتمثّل في أن كلاً منهم كان يتنقل في يسر وسهولة على حدّ سواء «في بيتهم» وفي عوالم لغوية عديدة لا عالم واحد (ومن باب التذكير، نقول إن عبارة «العالم اللغوي» إطناب وحشو في الكلام؛ فالعالم الذي يعيش فيه كل واحد منا إنما هو عالم «لغوي»، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، عالم يتألّف من الكلمات، فالكلمات تضيء جزر الأشكال المرئية في البحر المظلم للأشكال غير المرئية، وتميّز بقع الدلالة المبعثرة في الكتلة عديمة الشكل لما لا دلالة له. والكلمات هي التي تقسم العالم إلى طبقات الأشياء التي يمكن تسميتها، وتكشف ما بينها من قرابة أو عداوة، ومن قرب أو بعد، ومن ألفة أو نفور. وما دامت وحدها في الميدان، فإنها ترفع مثل كل هذه الأشياء إلى مرتبة الواقع، والواقع الوحيد الذي يقبع هناك، فالمرء بحاجة إلى أن يحيا ويزور ويعرف عن

قرب أكثر من عالم حتى يكتشف الابتكار الإنساني وراء أي بنية للعالم تبدو مهيبة وقاهرة، وحتى يكتشف مدى الاحتياج الشديد إلى الجهد الثقافي الإنساني حتى ندرك فكرة الطبيعة وقوانينها وضروراتها. كل ذلك لا بد منه حتى نستجمع، في النهاية، الشجاعة والعزيمة على الإسهام في ذلك الجهد الثقافي عن علم، مدركين مخاطره ومزالقه، بل ولامحدودية آفاقه ولانهائيّتها.

الإبداع (والاكتشاف كذلك) دائماً يعني كسر قاعدة ما، فاتباع القاعدة إنما هو مجرد إجراء عادي، تكرار للشيء نفسه، لا فعل من أفعال الإبداع. ويرى أهل المنفى أن كسر القواعد ليس مسألة اختيار حر، بل إمكانية لا يمكن اجتنابها، فأهل المنفى ليسوا على دراية كافية بالقواعد السائدة في البلد الذي يطؤونه، ولا يُشيدون بها بدرجة كافية تجعل جهودهم في اتباعها والامتثال إليها تبدو أصيلة ومستحسنة. أما البلد الأصلي الذي تركوه، فقد سجَّل خروجهم إلى المنفى باعتبارها الخطيئة الأولى، التي في ضوئها يمكن أن يُدوَّن كل ما يمكن أن يفعله الآثمون فيما بعد، ويؤخذ ضدهم باعتباره دليلاً على كسر القواعد. وهكذا يغدو كسر القواعد، عمداً أو سهواً، سمة مميّزة لأهل المنفى. وهذا لن يحبّب فيهم على الأرجح أهل البلد في أي مكان يطؤونه في حياتهم. ولكن المفارقة تكمن في أن هذا يسمح لهم بأن يجلبوا إلى البلدان كافة التي يطؤونها مواهب وهبات هم في أشد الحاجة إليها حتى وإن لم يكونوا على دراية بها، مواهب وهبات ما كان بوسعهم أن يحصلوا عليها من مصدر آخر.

دعوني أوضح ذلك، إن «المنفى» الذي نناقشه هنا ليس بالضرورة حالة من الحركية المادية للجسد، فربما تتضمّن هذه الحركية الرحيل من بلد ما إلى آخر، لكنها لا تتضمّن الرحيل بالضرورة. ففي مقالة لها بعنوان «المنفى»، توضح كريستين بروك روز أن السمة المميّزة لكل أنواع المنفى، ولا سيما منفى الكُتّاب (المنفى الذي تفصح عنه الكلمات، ويصير تجربة قابلة للتواصل)، هي رفض الاندماج، والإصرار على الوقوف على مسافة من المكان المادي، واستحضار مكان من صنع المرء في ذهنه، مكان مختلف عن المكان الذي يستقر فيه الناس هنا وهناك،

مكان مختلف عن الأماكن التي رحل المرء عنها، ومختلف عن الأماكن التي وصل إليها. فالمنفى لا يستمد تعريفه من علاقته بأي فضاء مادي بعينه أو من التعارض بين عدد من الفضاءات المادية، بل من الموقف المستقل الذي يقفه المرء تجاه الفضاء المادي نفسه، وهنا تطرح بروك روز السؤال الآتي:

أليس كل شاعر أو كل روائي «شعري» (من أهل الاستكشاف والبحث عن الكمال) من أهل المنفى الذين يستكشفون من الخارج صورة مبهجة محببة في عين العقل، صورة للعالم الصغير الذي أبدعه، في الفضاء الذي تستغرقه الكتابة الإبداعية والفضاء الضيّق الذي تستغرقه القراءة؟ هذا النوع من الكتابة، الذي يكون غالباً في نزاع مع الناشر والجمهور، هو آخر الفنون الإبداعية التي تحيا في عزلة بعيداً من مخالطة الناس ومعاشرتهم.

الإصرار الثابت على البقاء «بعيداً من مخالطة الناس ومعاشرتهم»؛ وعدم قبول الاندماج إلا بعدم الاندماج؛ والمقاومة، المؤلمة الموجعة، التي يبديها المرء تجاه الضغط المهيمن الذي يمارسه المكان، القديم أو الجديد؛ والدفاع المستميت عن الحق في الاختيار والحكم على الأشياء، الإيمان بالإبهام واستحضاره، كل هذه المواقف تمثّل، إذا جاز التعبير، السمات الجوهرية لحياة «المنفى». فكل هذه المواقف ـ تأمل جيداً ـ تشير إلى توجّه واستراتيجية حياة، إلى حركية روحية لا حركية مادية.

يصف ميشال مافيزولي في كتابه عن البداوة العالم الذي نحيا فيه جميعنا هذه الأيام بأنه «أرض عائمة» يلتقي عليها «أفراد واهنون بواقع تنفذ إليه الموائع من كل مكان»(٢). في هذه الأرض، لا يصلح سوى مثل تلك الأشياء والأفراد الذين يتّسمون بالميوعة والغموض والصيرورة الدائمة والتجاوز الدائم للذات، أمّا «التجذّر»، إن وجد في الأصل، فلا يمكن أن

---

(٢) Michel Maffesoli, *Du Nomadisme: Vagabondages initiatiques* (Paris: Le Livre de poche, cop. 1997).

يكون إلا في حالة ديناميكية، إنه بحاجة إلى إعادة التأكيد وإعادة التشكيل كل يوم، تحديداً عبر الفعل المتكرر «للتغريب الذاتي» (Self-Distantiation)، ذلك الفعل التأسيسي «للوجود في السفر». وها هو جاك أتالي يقارننا نحن البشر جميعاً، نحن سكان هذا العالم في هذه الأيام، بالبدو الرحَّل[٣]. ويذهب إلى أنه بعيد عن ترحال البدو في خفة وسهولة، وطيبتهم، وودهم، وكرم ضيافتهم للغرباء الذين يلقونهم في طريقهم، لا بد من أن يكون البدو على يقظة دائمة، وأن يتذكروا أن مخيماتهم عُرضة للخطر، فلا أسوار لها، ولا خنادق تحميها من الدخلاء المتطفلين. والأهم أن البدو، في صراعهم من أجل البقاء في عالم البدو، لا بد من أن يعتادوا في حياتهم حالة من التيه الدائم، والمُضي في طرق مجهولة الاتجاه وزمن قطعها من دون أن يهمهم أكثر من الخطوة التالية أو العبور إلى جهة أخرى، لا بد من أن يركزوا كل انتباههم على تلك المساحة الصغيرة من الطريق التي لا بد من أن يقطعوها قبل غروب الشمس.

«الأفراد الواهنون» وكُتب عليهم أن يسلكوا حياتهم في «واقع تنفذ إليه الموائع من كل مكان» أشبه بمن يتزلّجون على جليد عائم. ويذكر رالف والدو إمرسون في مقالة له بعنوان «في الحذر» أنه «التزلج على جليد عائم» يعني أن «سلامتنا في سرعتنا». فالأفراد، الواهنون وغيرهم، يحتاجون إلى السلامة ويرغبون فيها ويطلبونها، ومع ذلك يحاولون بكل ما أوتوا من قوة أن يحتفظوا بسرعة عالية في أفعالهم. فإذا كان الجري بين عدَّائين متقدمين، فإن خفض السرعة يعني إمكانية التخلّف، أما إذا كان الجري على جليد عائم، فإن خفض السرعة يعني التهديد الحقيقي بالغرق، وهكذا تتربع السرعة على قمة قيم البقاء.

السرعة، مع ذلك، لا تهدي إلى التفكير، لا تهدي إلى التفكير الرشيد، ولا تهدي إلى التفكير على المدى البعيد بأي حال من الأحوال. الفكر يتطلب وقفة واستراحة، يتطلب «أن يأخذ المرء وقته»، يراجع الخطوات التي قطعها بالفعل، ويتدبّر المكان الذي وصل إليه، وحكمة (أو

(٣) Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes* (Paris: Fayard, 1996).

ربّما حماقة) الوصول إليه. يأخذ التفكير عقل المرء بعيداً من مهمته، ومن الجري الدائم والحفاظ على السرعة العالية مهما كان الأمر، وفي غياب الفكر، فإنّ التزلج على الجليد العائم باعتباره قدر «الأفراد الواهنين» في «واقع تنفذ إليه الموائع من كل مكان» ربما يُساء فهمه بسهولة على أنه مصيرهم.

إن الخلط بين القدر والمصير، كما يقول ماكس شيلر في كتابه **نظام العشق** (*Ordo Amoris*)، خطأ جسيم: «مصير المرء ليس قدره . . . فالافتراض بأن القدر والمصير شيء واحد يسمى جبرية». الجبرية خطأ في التقدير، ذلك لأن القدر له «أصل طبيعي مفهوم بالأساس». ومع أن القدر لا يتعلق بالاختيار الحر، ولا سيما الاختيار الحر الفردي، فإنه «ينشأ عن حياة إنسان أو شعب». وحتى يدرك المرء كل ذلك، ويلاحظ الفرق والفجوة بين القدر والمصير، ويتجنب فخ الجبرية، فإنه بحاجة إلى موارد لا يسهل الحصول عليها في أثناء الجري على جليد عائم: «إجازة» للتفكير، ومسافة تسمح بتمحيص طويل. ويحذرنا شيلر عندما يقول: «إن صورة مصيرنا تتضح فقط في الآثار المتواترة التي تبقى عندما نتحول عنها» الجبرية، مع ذلك، رؤية تؤكد نفسها، إنها تجعل «التحوّل عما يقوم به المرء»، وهو شرط لا غنى عنه للتفكير، يبدو عديم القيمة، ولا يستحق الجهد والمحاولة.

أخذ المسافة، أخذ الوقت لفصل المصير والقدر، لتحرير المصير من القدر، لجعل المصير حراً في مواجهة القدر وتحدّيه. هذه هي مهنة علم الاجتماع. وهذا ما يمكن أن يفعله علماء الاجتماع، إذا ما سعوا بوعي وبتأنٍ وبجدٍ إلى إعادة صياغة المهنة التي انضموا إليها ـ قدرهم ـ وجعلوها مصيرهم.

«علم الاجتماع هو الحل»، ولكن ماذا كان السؤال؟ هكذا يقرر ويتساءل أولريش بيك في كتاب **السياسة في مجتمع المخاطر**(٤). ويبدو أن بيك وضع يده على لب القضية قبل ذلك بعدة صفحات عندما قال إن الأمر

---

(٤) Ulrich Beck, *Politik in der Risikogesellschaft* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991).

يتعلّق بإمكانية وجود ديمقراطية تتجاوز «حكم الخبراء»، وهي ديمقراطية «تبدأ بالنقاش واتخاذ القرار حول ما إذا كنا نريد الحياة في الظروف المتاحة».

تقع على هذه الإمكانية علامة استفهام، لا لأن أحداً ما قام عن عمد وسوء قصد بغلق الباب أمام مثل هذا النقاش، ومنع اتخاذ قرار رشيد، فقلما كانت حرية التعبير أو الاجتماع لمناقشة أمور تتعلق بالمصلحة العامة كاملة وغير مشروطة في الماضي مثلما هي الآن. فالديمقراطية التي يعتقد بيك أنها واجبة، مع ذلك، تحتاج إلى أكثر من مجرد حرية رسمية للتعبير وإصدار القرارات حتى تبدأ بداية جادة. كما أننا نحتاج أيضاً إلى أن نعلم ما الذي نحتاج إلى الحديث عنه، وبما ينبغي أن تتعلق به القرارات التي نصدرها. وكل ذلك يحتاج إلى أن نفعله في مجتمعنا بحالته القائمة، مجتمع تكون فيه سلطة الخطاب واتخاذ القرارات حكراً على الخبراء الذين يملكون وحدهم الحق في إبداء الرأي في الفرق بين الواقع والعجائب، وفي فصل الممكن عن المستحيل (ويمكننا القول إن الخبراء بطبيعتهم هم أناس «يفهمون الحقائق الموضوعية»، وهم أناس يتعاملون مع الحقائق كما تأتيهم، ويعتمدون أقل الطرق خطورة في العيش معها).

أما السبب وراء عدم سهولة هذا الأمر، وانعدام احتمالية سهولته في المستقبل إلا إذا فعلنا شيئاً في سبيل ذلك فيشرحه بيك في كتابه **مجتمع المخاطر: نحو حداثة أخرى**(٥). يقول بيك: «ما يمثّله الطعام للجوع، هو ما يمثّله الحد من المخاطر أو الاستهانة بها للوعي بالمخاطر». ففي مجتمع كانت تستحوذ عليه الحاجة المادية بالأساس، لم يوجد مثل هذا الخيار بين «الحد من» البؤس و«الاستهانة به»، ففي مجتمعنا الذي تستحوذ عليه المخاطر لا الحاجات، لا مكان لهذا الخيار، والناس في مخاطرة كل يوم. فلا يمكن أن نخفف من حدّة الجوع بنفي الجوع؛ ففي الجوع لا تنفك الصلة

(٥) **Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem weg in eine andere moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).**

بين المعاناة الذاتية وسببها الموضوعي؛ فالصلة واضحة بنفسها ولا يمكن نفيها. بيد أن المخاطر، على العكس من الحاجات المادية، ليست تجارب ذاتية، فهي، على الأقل، لا «تُعاش» بشكل مباشر إلا إذا انتقلت عبر المعرفة، وربما لا تصل أبداً إلى عالم التجربة الذاتية، فربما يقلل المرء من أهميتها أو ينفيها مباشرة قبل وصولها، كما أن إمكانية منعها من الوصول تزداد هي الأخرى مع حجم المخاطر.

وعليه فإن علم الاجتماع هو حاجة ملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى، فالوظيفة التي يحتلّ فيها علماء الاجتماع مكانة الخبراء، وظيفة استعادة الصلة بين الألم الموضوعي والتجربة الذاتية، صارت ضرورية ولا غنى عنها على نحو يفوق أي وقت مضى، وإن كان من غير المرجح عن أي وقت مضى أن تؤدَّى هذه الوظيفة من دون مساعدتهم المهنية، ما دام أداؤها عن طريق المتحدثين والمتمرسين في مجالات الخبرة الأخرى صار مستبعداً تماماً، فإذا تعامل كل الخبراء مع المشكلات العملية، وتمركزت كل معرفة الخبراء حول حلها، فإن علم الاجتماع فرع من معرفة الخبراء التي تناضل من أجل حل مشكلة عملية، ألا وهي الاستنارة التي تستهدف الفهم الإنساني. وربما كان علم الاجتماع مجال الخبرة الوحيدة التي تغلبت عليها، وألغت، التفرقة التي سنَّها ديلتاي بين التفسير الموضوعي والفهم الذاتي (كما يبين بيير بورديو في كتابه **بؤس العالم**).

أن يفهم المرء قَدَرَه يعني أن يعي اختلاف قدره عن مصيره، وفهم المرء قدره يعني أن يعرف الشبكة المعقّدة للأسباب التي أتت بذلك القدر واختلافه عن ذاك المصير، فحتى يعمل المرء في العالم (لا أن يخلقه العالم) لا بد من أن يعرف كيف يجري العالم.

الاستنارة التي بوسع علم الاجتماع أن ينقلها تخاطب أفراداً أحراراً قادرين على الاختيار. وهدفه المباشر يتمثّل في إعادة نقاش قضية التفسير التي يُزعم أنها حُسمت وانتهت، ومن ثَمّ الارتقاء بالفهم. فتشكيل الذات وتوكيدها لدى الأفراد، ذلك الشرط الأولي لمقدرتهم على تحديد إذا ما كانوا يريدون تلك الحياة، أو ما قيل لهم إنه قدرهم، هو ما يمكن، نتيجة للاستنارة السوسيولوجية، أن يكتسب قوة وفاعلية وعقلانية. وربما تربح قضية

المجتمع المستقل مع قضية الفرد المستقل، فليس بوسعهما إلا أن يربحا معاً أو أن يخسرا معاً.

في كتاب **تدهور الغرب**، يقول كورنيليوس كاستورياديس: «المجتمع المستقل، أي المجتمع الديمقراطي الأصيل، هو مجتمع يشك في كل شيء موجود، ولهذا السبب يحرّر إبداع المعاني الجديدة. في مثل هذا المجتمع، كل الأفراد أحرار في أن يبدعوا ما يشاؤون (وما يستطيعون) من المعاني لحيواتهم».

المجتمع يصير مستقلاً بمعنى الكلمة عندما «يعرف، ويجب أن يعرف، أنه لا توجد معانٍ قطعية، وأنه يعيش فوق سطح الفوضى، وأنه هو نفسه فوضى تبحث عن شكل ما، ولكنه شكل لا يثبت أبداً مرة وللأبد». إن غياب المعاني المضمونة، غياب حقائق مطلقة، وغياب قواعد مُقدّرة للسلوك، وغياب حدود مُقدّرة بين الصواب والخطأ، وغياب القواعد المضمونة للفعل الناجح، هو الشرط الذي لا بد منه، في الوقت نفسه، لوجود مجتمع مستقل بمعنى الكلمة والأفراد الأحرار بمعنى الكلمة، فالمجتمع المستقل وحرية أعضائه متلازمان يشترط كل منهما الآخر. والحشد الذي ربما تحقّقه ديمقراطية الأمن والفردية لا يعتمد على مقاومة المصادفة المزمنة واللايقين المزمن الذي يعانيه الوضع الإنساني، بل على الاعتراف بهذا الوضع ومواجهة عواقبه من دون تردد.

إذا كان علم الاجتماع السائد الذي ولد وتطور تحت رعاية الحداثة الصلبة قد انشغل بأحوال الطاعة والامتثال لدى البشر، فإن الاهتمام الرئيس لعلم الاجتماع وفق الحداثة السائلة لا بد من أن يتمثل في تعزيز الاستقلال والحرية. ومن ثَم فإن علم الاجتماع هذا لا بد من أن يضع كلاً من الوعي الذاتي الفردي، والفهم والمسؤولية في بؤرة اهتمامه. فمن منظور أهل المجتمع الحديث في مرحلته الصلبة، كانت المقابلة الرئيسة بين الامتثال والانحراف، أما المقابلة الرئيسة في المجتمع الحديث في المرحلة الراهنة من السيولة واختفاء المراكز، تلك المقابلة التي لا بد من التصدي لها لتمهيد الطريق إلى مجتمع مستقل بمعنى الكلمة، هي مقابلة بين تحمُّل المسؤولية والبحث عن مأوى لا يحتاج فيه المرء إلى أن يتحمّل مسؤولية أفعاله.

ذلك الجانب الآخر من المقارنة، البحث عن مأوى، اختيار مغر وإمكانية واقعية. فها هو ألكسي دو توكفيل (في الجزء الثاني من كتابه **الديمقراطية في أمريكا**) يذكرنا بأن الأنانية، تلك الآفة التي تصيب البشرية في كل الحقبات التاريخية التي تعيشها، إذا ما «نخرت بذور الفضائل كافة»، فإن الفردية، وهي مصيبة حديثة من الطراز الأول وجديدة كل الجدة، لا تجفف سوى «مصدر الفضائل العامة». فالأفراد الذين ابتلوا بهذه المصيبة منشغلون بمصالحهم الصغرى، تاركين «المجتمع العظيم إلى قدره المحتوم». وقد زاد الإغراء بفعل ذلك إلى حدّ كبير منذ أن دوَّن دو توكفيل ملاحظته باختصار وعلى عجل.

إن العيش بين وفرة متنوعة من القيم والأعراف وأساليب الحياة المتنافسة، من دون ضمان موثوق بأن المرء على الطريق الصحيح، إنما هو عيش محفوف بالمخاطر، ويتطلب ثمناً سيكولوجياً غالياً، فلا عجب أن جاذبية الاستجابة الثانية، جاذبية الاختباء من متطلّبات الاختيار المسؤول، تزداد قوة يوماً بعد يوم. وهذا ما عبّرت عنه جوليا كريستيفا في كتابها **أمم بلا قومية** عندما قالت: «ما أندر الأشخاص الذين لا يستحضرون مأوى بدائياً لتعويض ما يعانونه من تشوش واضطراب». فدائماً نحلم بحالة من «التبسيط العظيم»، ونهيم بعفوية وتلقائية في عجائب النكوص، وأبرزها الحالة الجنينية في رحم الأم والبيت الآمن الذي تحيط به الأسوار. البحث عن مأوى بدائي هو «آخر» المسؤولية، مثلما كان الانحراف والتمرد كلاهما «آخر» الامتثال والطاعة. وقد أخذ الحنين هذه الأيام إلى مأوى بدائي يحلّ محل التمرد، الذي لم يعد خياراً معقولاً الآن. وهذا ما أوضحه بيير روزانفالون في تصدير جديد لكتابه القديم **الرأسمالية الطوباوية** عندما قال إنه لم يعد هناك من «سلطة قائدة تخلع السلطة القائمة وتحل محلها»، ويبدو أنه لم يعد هناك من مجال لفكرة التمرد، كما تؤكد ذلك الجبرية الاجتماعية في علاقتها بظاهرة البطالة.

فما أكثر أعراض المرض وأوضحها، ولكنها، كما يؤكد بيير بورديو مراراً وتكراراً، تبحث بلا جدوى عن تعبير شرعي في عالم السياسة. وما دامت تعجز عن التعبير عن نفسها بوضوح، فلا بد من أن نستشفها، بطريقة غير مباشرة، من انفجارات الجنون العنصري وسُعار الخوف المَرَضِيّ من

الأجانب، وهي أبرز أشكال الحنين إلى مأوى بدائي. أما البديل المتاح، الرائج أيضاً، للطباع القبلية الجديدة التي تحتفي بتقديم كبش الفداء والتعصب المسلح، الخروج من السياسة والانسحاب وراء الأسوار المنيعة التي تحيط بالمجال الخاص، فلم يعد جذّاباً، والأهم أنه لم يعد استجابة كافية للسبب الحقيقي للمرض.

في هذه اللحظة، وما تبشّر به من إمكانات التفسير الذي يعزّز الفهم، يستعيد علم الاجتماع وعيه على نحو يفوق أي وقت مضى في تاريخه. وها هو بيير بورديو يذكّر قرّاءه في كتابه **بؤس العالم** أن التراث الأبقراطي القديم الذي ما زال يحتفظ بأصالته أن الطب الأصيل يبدأ بالاعتراف بالمرض الخفي: «حقائق لا يتحدّث عنها المريض أو ينسى ذكرها للطبيب»، أما ما يحتاج إليه علم الاجتماع في هذه الحالة فيتمثّل في «كشف الأسباب البنيوية التي لا تكشفها الأعراض والكلام إلا عبر تشويهها، فالمرء يحتاج إلى أن يدرك حقيقة آلام النظام الاجتماعي التي صدت سردية البؤس الكبير (كما يُقال غالباً) بينما ضاعفت في الوقت نفسه الفضاءات الاجتماعية التي توفر ظروفاً مؤاتية للنمو غير المسبوق لألوان البؤس الصغير كافة.

إن تشخيص المرض لا يعني علاجه، هذه القاعدة العامة تنطبق على التشخيصات السوسيولوجية بالقدر نفسه الذي تنطبق على التشخيصات الطبية، لكن علينا أن نلاحظ أن مرض المجتمع يختلف عن الأمراض الجسدية في جانب مهم للغاية؛ ففي حالة وجود نظام اجتماعي مريض، فإن غياب تشخيص كافٍ (استبعاده أو نبذه من خلال النزوع إلى تهوين المخاطر كما أوضح أولريش بيك) يمثل عنصراً مهماً، وربما عنصراً حاسماً في المرض. وهذا يذكرنا بالمقولة الشهيرة التي ساقها كورنيليوس كاستورياديس عندما أكد أن المجتمع يمرض حينما يكفّ عن الشك في نفسه. ولا يمكن أن يشفى من مرضه ما دام لا يرتاب في نفسه، ولا سيما أن المجتمع ـ سواء أكان يدري أم لا ـ مستقل (فمؤسساته من صنع الإنسان، وربما من تدمير الإنسان)، وهذا التعليق لعملية الشك في الذات يحول دون الوعي بالاستقلال بينما يعزز وهم التبعية وما تنطوي عليه من عواقب مدمرة لا يمكن تفاديها. إن البدء من جديد في الشك يعني قطع شوط كبير نحو العلاج، فإذا كان الاكتشاف، في تاريخ الوضع الإنساني،

يعني الإبداع، وإذا كان التفسير والفهم، في التفكير في الوضع الإنساني، شيئاً واحداً، فإن الشخيص والعلاج، في محاولات تحسين الوضع الإنساني، يندمجان.

عبّر بيير بورديو عن ذلك ببراعة في خاتمة كتابه **بؤس العالم** قائلاً: «إن الوعي بالآليات التي تجعل الحياة مؤلمة، وغير صالحة للعيش، لا يعني تحييدها، فالكشف عن المتناقضات لا يعني حلها». لكنه، في ضوء الشك في الفاعلية السوسيولوجية، لا يمكن إنكار آثار السماح لمن يعانون باكتشاف إمكانية ربط معاناتهم بالأسباب الاجتماعية، ولا يمكن استبعاد الآثار المترتبة على نمو الوعي بالأصل الاجتماعي لعدم السعادة «في تجلياتها كافة، بما في ذلك أكثرها خصوصية وسرية».

ويذكرنا بورديو أنه ما من شيء أقل براءة من سياسة «دعه يعمل» (Laissez-Faire)، فمشاهدة بؤس البشر في رباطة جأش، وتهدئة وخز الضمير بتعويذة الشعار السياسي الطقسي الذي يُقال له بالإنكليزية «تينا» (TINA) («ما من بديل»)، تعني المشاركة في الجريمة. فمن يشترك عن قصد أو عن غير قصد في حجب الحقائق وإخفاء الجريمة أو حتى إنكار طبيعة النظام الاجتماعي المتبدلة والعارضة واللاحتمية التي يصنعها الإنسان، ولا سيما النظام المسؤول عن البؤس، إنما يقترف جريمة الفساد الأخلاقي، جريمة رفض مد يد العون لشخص في شدة وخطر.

تستهدف دراسة علم الاجتماع وكتابته الكشف عن إمكانية العيش المشترك على نحو مختلف، في بؤس أقل أو من دون بؤس على الإطلاق، إمكانية نحظرها أو نتجاهلها أو لا نؤمن بها. والإصرار على عدم رؤية هذه الإمكانية، وعدم طلبها، ومن ثَم قمعها، إنما هو جزء من بؤس البشر، وعامل أساس في استمراره من دون انقطاع، إن الكشف عن هذه الإمكانية لا يحدد وحده مسبقاً استخدامها، بل إن الإمكانات، حين نكتشفها، ربما لا نثق بها بما يكفي تجريبها في الواقع. إن الكشف هو بداية الحرب على بؤس البشر لا نهايتها. بيد أنه لا يمكن شن تلك الحرب بعزيمة جادة، فضلاً عن فرصة نجاحها الجزئي على الأقل، إلا بكشف الحرية الإنسانية والاعتراف بها، عندئذٍ يمكن استخدام الحرية استخداماً كاملاً في مقاومة المصادر

الاجتماعية لألوان البؤس كافة، بما في ذلك أكثر ألوان البؤس خصوصية وفردية.

لا يوجد خيار بين طُرق «ملتزمة» وطرق «محايدة» في الفعل السوسيولوجي. فالسوسيولوجيا التي لا تلتزم ببؤس البشر هي سوسيولوجيا مستحيلة. والبحث عن موقف محايد من الوجهة الأخلاقية بين أصناف السوسيولوجيا هذه الأيام، أصناف كثيرة تمتد من التحرّر المفرط أو الإيمان المفرط بالإرادة الحرة إلى الجماعية الراسخة أو الإيمان الراسخ بفكرة الجماعة والمجتمع، إنما هو بحث بلا جدوى. فربما ينكر علماء الاجتماع، أو ينسون، ما لأعمالهم من آثار في «رؤى العالم»، وأثر ذلك في الأفعال المشتركة، كل ذلك على حساب فقدان مسؤولية الاختيار التي يواجهها كل إنسان كل يوم. تتمثل وظيفة علم الاجتماع في التحقق من أن الاختيارات تحظى بحرية أصيلة، وأن تبقى أصيلة، وتزداد أصالة، ما بقيت البشرية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

بلفقيه، محمد. **الجغرافيا القول عنها والقول فيها: البحث عن الهوية**. الرباط: دار نشر المعرفة، ١٩٩١.

________. **الجغرافيا القول عنها والقول فيها (٢)**. الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠٠٧.

________. **العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة**. الرباط: دار نشر المعرفة، ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Translated by E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1974.

________. *Negative Dialectics*.Translated by E. B. Ashton. London: Routledge, 1973.

________. and Max Horkheimer. *Dialectics of Enlightenment*. Translated by John Cumming. London: Verso, 1986.

Agar, Herbert Sebastian. *A Time for Greatness*. London: Little, Brown, 1942.

Al Sayyad, Nizar (ed.), *The End of Tradition?*. London: Routledge, 2004.

Appelbaum, Eileen and Rosemary Batt. *The New American Workplace: Transforming Work Systems in the United States*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Attali, Jacques. *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes*. Paris: Fayard, 1996.

Bairoch, Paul. *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*. Paris: La Decouverte, 1994.

Bauman, Zygmunt, *All That Is Solid Meltsinto Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin, 1982.

_______. *Freedom*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988.

_______. *Globalization: The Consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998.

_______. *In Search of Politics*. Cambridge, UK: Polity Press, 1999.

_______. *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge, 1992.

_______. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. London: Polity Press, 1996.

_______. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

_______. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

Beck, Ulrich. *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*. Translated by Mark A. Ritter. New Jersey: Humanity Press, 1995.

_______. *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.

_______. *Risikogesellschaft: Auf dem weg in eine andere modern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_______. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Translated by Mark Ritter. London: Sage, 1992.

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Benko, Georges and Ulf Strohmayer (eds.). *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1997.

Bianchi, Marina. *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice*. London: Routledge, 1998. (Routledge Frontiers of Political Economy)

Bourdieu, Pierre. *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contrel'invasion neo-liberale*. Paris: Liber, 1998.

_______. *Sur la télévision*. Paris: Liber, 1996.

_______. (dir.). *La Misère du monde*. Paris: Seuil, 1993. (Points essays)

Bronner, Stephen Eric and Douglas MacKay Kellner (eds.). *Critical Theory and Society: A Reader*. London: Routledge, 1989.

Camus, Albert. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Translated by Anthony Bower. London: Penguin, 1971.

Cangiani, Michele (ed.). *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*. Montreal: BlackRose Books, 1996. (Critical Perspectives on Historic Issues; 7).

Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

Clarke, Ignatius F. *The Pattern of Expectation, 1644-2001*. London: Jonathan Cape, 1979.

Cohen, Daniel. *Richesse du monde, pauvretés des nations*. Paris: Flammarion, 1997.

Cohen, Philippe. *Protéger ou disparaître: Les Elites face à la montéedes insecurities*. Paris: Gallimard, 1999.

The Conflict in Modern Culture and Other Essays. Translated with introduction by K. Peter Etzkorn. New York: Teachers College Press, 1968.

Conway, David. *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*. New York: St. Martin's Press, 1955.

Debord, Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*. Translated by Malcolm Imrie. London: Verso, 1990.

Deleuze, Giles and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley. New York: Viking Press, 1977.

Drucker, Peter F. *The New Realities*. London: Heinemann, 1989.

Elin, Nan (ed.). *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press, 1997.

Emile Durkheim: Selected Writings. Edited with introduction by Anthony Giddens. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972.

Falk, Pasi and Colin Campbell (eds.). *The Shopping Experience*. London: Sage, 1997.

Ferguson, Harvie. *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*. London: Routledge, 1996.

Flew, Anthony. *The Logic of Mortality*. Oxford; New York: Blackwell, 1987.

Fromm, Erich. *Fear of Freedom*. London: Routledge, 1960. (Routledge Classics)

Girard, René. *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

________. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1979.

Gray, John. *The Immortalization Commission*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

________. *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015.

Jowitt, Kenneth. *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Heller, Agnes. *The Renaissance Man*. translated by Richard E. Allen, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. London: Michael Joseph, 1994.

Kahn, Herman and Anthony J. Wiener (eds.). *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty Three Years*. Introduction by Daniel Bell. London: Macmillan, 1967.

Kołakowski, Leszek. *Moje słuszne poglady nawszystko*. Kraków: Znak, 1999.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissim: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: W. W. Norton and Co., 1979.

________. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. London: Pan Books, 1985.

Lefebvre, Henri. *Everyday Life in the Modern World*. New York: Allan Lane/ Penguin, 1971.

Maffesoli, Michel. *Du Nomadisme: Vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de poche, cop. 1997.

Marc, Augé. *Non-lieux, introduction à l'anthropologie de la surmodernité*. Paris, Ed. Le Seuil, 1992.

Melosik, Zbyszko and Tomasz Szkudlarek. *Kultura, Tozsamosc iDemokracja: Migotanie Znaczen*. Kraków: Impuls, 1998.

Miller, David. *A Theory of Shopping*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.

Mitchell, William C. and Randy T. Simmons. *Beyond Politics: Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy*. Forward by Gordon Tullock. Boulder, CO: Westview Press, 1994. (Independent Studies in Political Economy)

Murray, Charles. *What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation*. New York: Broadway Books, 1997.

Nye, Josepeh. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2005.

Parenti, Michael. *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media*. New York: St Martin's Press, 1986.

Peyrefitte, Alain. *Du "Miracle" en économie: Leçons au Collège deFrance*. Paris: Odile Jacob, 1998.

________. *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement*. Paris: Odile Jacob, 1998.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon Press, 1957.

Reich, Robert. *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism.* New York: Vintage Books, 1991.

Ruelle, David. *Hasard et chaos.* Paris: Odile Jacob, 1991.

Seabrook, Jeremy. *The Leisure Society.* Oxford: Blackwell, 1988.

_______. *The Race for Riches: The Human Costs of Wealth.* Basingstoke: Marshall Pickering, 1988.

Sennett, Richard. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* New York: W. W. Nortonand Co., 1998.

_______. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism.* New York: Vintage Books, 1978.

_______. *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life.* New York: W. W. Norton and Company, 1992.

_______. _______. London: Faber and Faber, 1996.

Serres, Michel. *Genesis.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995. (Studies in Literature and Science)

Shields, Rob (ed.). *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption.* London: Routledge, 1992.

Sulkunen, Pekka [et al.] (eds.). *Constructing the New Consumer Society.* Consultant editor Jo Campling. NewYork: Macmillan, 1997.

Strauss, Leo. *On Tyranny.* Corrected and expanded edition, including the Strauss-Kojève Correspondence; edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. New York: Free Press, 1991.

Thompson, Michael. *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

Viroli, Maurizio. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Walzer, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument in Home and Abroad.* Notre Dame: University of Notre Dame, 2006.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization.* Translated by A. R. Henderson and Talcott Parsons. New York: Hodge, 1947.

Yack, Bernard. *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Young, Jock. *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity.* London: Sage, 1999.

Zukin, Sharon. *The Culture of Cities.* Oxford: Blackwell, 1995.

Periodicals

Atkinson, Paul and David Silverman. "Kundera's Immortality: The Interview Society and the Invention of the Self." *Qualitative Inquiry*: vol. 3, no. 3, September 1997.

"Les Batailles de Juan Goytisolo."*Le Monde*: 12/2/1999.

Bauman, Zygmunt. "As Seen on TV."*Ethical Perspectives*: vol. 7, no. 2, June-September 2000.

_______. "On Writing; On Writing Sociology."*Theory, Culture and Society*: vol. 17, no. 1, February 2000.

_______. "Urban Space Wars: On Destructive Order and Creative Chaos." *Citizenship Studies*: vol. 3, no. 2, 1999.

Besset, Jean-Paul and Pascale Krémer. "Le Nouvel Attrait pour lesrésidences "sécurisées"." *Le Monde*: 15/5/1999.

Bird, Chris. "Serbs Flee Kosovo Revenge Attacks." *Guardian*: 17/7/1999.

Boseley, Sarah. "Warning of Fake Stalking Claims." *Guardian*: 1/2/1999.

Clair, Jean. "De Guernica à Belgrade."*Le Monde*: 21/5/1999.

Ferguson, Harvie. "Glamour and the End of Irony." *The Hedgehog Review*: Fall 1999.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces." *Diacritics*: vol. 16, no. 1, Spring 1986.

Friedman, Jeffrey. "What's Wrong with Libertarianism." *Critical Review*: vol. 2, no. 3, Summer 1997.

Glassner, Barry. "Fitness and the Postmodern Self." *Journal of Health and Social Behaviour*: vol. 30, June 1989.

Guardian: 11/1/1999.

Hobsbawm, Eric. "The Cult of Identity Politics." *New Left Review*: no. 217, May-June 1998.

_______. "The Nation and Globalization." *Constellations*: vol. 5, no. 1, March 1998.

Illich, Ivan. "L'Obsession de l a santé parfait." *Le Monde diplomatique*: March 1999.

Kociatkiewicz, Jerzy and Monika Kostera."The Anthropology of Empty Space." *Qualitative Sociology*: vol. 22, no. 1, 1999.

Lenin, V. I. "Ocherednye zadachi sovetskoi vlasti." *Sochinenia*: vol. 27, February-July 1918.

Lewin, Leif. "Man, Society, and the Failure of Politics." *Critical Review*: vol. 12, nos. 1-2, Winter-Spring 1998.

Luttwak, Edward N. "Give War a Chance." *Foregin Affairs*: vol. 78, no. 4, July-August 1999.

MacLaughlin, Jim. "Nation-building, Social Closure and Anti-traveller Racism in Ireland."*Sociology*: vol. 33, no. 1, February 1999.

Mathiesen, Thomas. "The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited." *Theoretical Criminology*: vol. 1, no. 2, May 1997.

McGreal, Chris. "Fortress Town to Rise on Cape of Low Hopes." *Guardian*: 22/1/1999.

Michaud, Yves. "Des Identités flexible."*Le Monde*: 24/10/1997.

Newsweek: 21 June 1999.

Thrift, Nigel. "The Rise of Soft Capitalism." *Cultural Values*: chap. III, vol. 1, no. 1, April 1997.

Touraine, Alain. "Can We Live Together, Equal and Different?." *European Journal of Social Theory*: vol. 1, no. 2, November 1998.

Tseëlon, Efrat. "Fashion, Fantasy and Horror." *Arena*: no. 12, 1998.

Vernet, Daniel. "Les Balkans face au risque d'une tourmente sansfin." *Le Monde*: 15/5/1999.

Vetlesen, Arne Johan. "Genocide: A Case for the Responsibility of the Bystander." *Journal of Peace Research*: vol. 37, no. 4, July 2000.

Yack, Bernard. "Can Patriotism Save us from Nationalism?: Rejoinderto Viroli." *Critical Review*: vol. 12, nos. 1-2, 1998.

Yakimova, Milena and Zygmunt Bauman. "A Postmodern Grid of the World-map?." *Euronize*: 11 August 2002.